C. VII. 112. c.

Th. esc.
0.
409.
3.

Commentar

über

die Schriften

des Evangelisten Johannes

von

Dr. Friedrich Lücke,
ordentl. Professor der Theologie auf der Königl. Preuß. Rheinuniversität.

Dritter Theil,

enthält

einleitende Untersuchungen und Commentar über die Johanneischen Briefe.

Bonn,
bey Eduard Weber.

1825.

Commentar

über

die Briefe

des Evangelisten Johannes,

Nebst einem Anhange

über die alten Griechischen und Lateinischen Ausleger der Johanneischen Briefe, besonders über Didymus und Oekumenius,

von

Dr. Friedrich Lücke.

BIBLIOTHECA RAMBERGENSIS

Bonn,
bey Eduard Weber.

1825.

Vorrede.

Ich übergebe hiemit dem Publicum, als dritten Theil meines Commentars über die Johanneischen Schriften, die Auslegung der Briefe. Der doppelte Titel zeigt an, daß man diesen Theil auch als ein für sich bestehendes Werk zu betrachten habe.

Nur die äußere Einrichtung des Commentars hat, des bequemeren Gebrauchs wegen, durch die Seitenüberschriften eine kleine Veränderung erlitten. Geist aber und Methode der Auslegung im zweyten Theile sind unverändert dieselben geblieben.

In Hinsicht der letzteren hat man hie und da auch wohl dem zweyten Theile des Commentars den Vorwurf allzugroßer Ausführlichkeit gemacht. Derselbige Vorwurf möchte vielleicht auch diesem Theile gemacht werden. Ich halte es daher für meine Pflicht, mich darüber mit meinen Lesern zu verständigen. Da der Commentar ein ausführlicher seyn soll, so handelt es sich nur um das Maaß der Ausführlichkeit. Wäre das Werk nur für die Meister der exegetischen Kunst bestimmt, so wäre der Vorwurf allerdings gerecht. Denn solchen ist's überhaupt viel besser, durch Observationen oder ausführliche Erklärungen einzelner schwieriger Schriftstellen zu dienen,

als durch vollständige Commentare. Mein Hauptzweck aber war von Anfang an, vornehmlich den Jüngern und Anfängern in der Exegese nützlich zu werden. Für diese mußte manches bemerkt, manches weitläufig erörtert werden, was sonst lieber unbemerkt geblieben, oder nur angedeutet worden wäre. Auf diese Klasse von Lesern ist auch ganz vorzüglich die zum Theil sehr ausführliche Kritik der abweichenden Auslegungen schwieriger und streitiger Stellen berechnet. Ich glaubte darin der Gründlichkeit und Genauigkeit wegen eher etwas zu viel, als zu wenig thun zu müssen, weil mir für das exegetische Talent nichts bildender zu seyn scheint, als das kritische Studium der verschiedenen Auslegungen. Hie und da aber, wo die mir eigenthümliche Auslegung ein Product eben jenes kritischen Studiums war, habe ich, auch abgesehen von jenem pädagogischen Zwecke, für meine Pflicht gehalten, zur tieferen Begründung meiner Ansicht ihre Entstehung auf dem Wege der Kritik vollständig nachzuweisen und sie so gewissermaaßen dialektisch zu rechtfertigen, wie dieß z. B. 1 Br. 1, 1 — 3. der Fall ist. Um aber von allen Arten zu großer Ausführlichkeit, die man mir vorwerfen könnte, Rechenschaft zu geben, so gehört manches der Art theils zur Beschreibung des Eindrucks, den die Tiefe und Schönheit, — und warum nicht sagen? — die Göttlichkeit der Johanneischen Gedanken während der Auslegung auf mich gemacht hat, anderes aber zur gelegentlichen Entwickelung der dogmatischen und

praktischen Momente wichtiger Stellen. Da ich mir bewußt bin, in beyden Stücken eben so wenig die Regel weiser Sparsamkeit übertreten, als das Grundgesetz aller wahren Auslegung, das historische Princip, verletzt zu haben: so hoffe ich, daß kein Billiger weder das eine, noch das andere im Ernste tadeln wird; es müßte denn Jemand dem Ausleger der heiligen Schrift etwa verbieten wollen, bey der Auslegung selbst Christ und Theolog zu seyn, was aber gewiß eben so unrecht und nicht verständig seyn würde, als dem Historiker zuzumuthen, daß er, um in seiner Forschung und Darstellung die möglich größte Objectivität zu erreichen, alles rein menschliche und praktische Interesse an den Begebenheiten verleugnen solle. Allerdings ist die höchste Objectivität der Forschung und Darstellung das wahre Ideal so für den Exegeten, wie für den Historiker; aber der Weg, dieß Ideal zu erreichen, ist wahrlich nicht die Ertödtung der natürlichen Subjectivität und das Zerreißen des lebendigen Zusammenhanges zwischen Geist und Herz, Verstand und Gemüth, Theorie und Praxis. — Was nun endlich sonst etwa mein Styl an Ueberfluß und Weitläufigkeit des Ausdrucks zu haben scheint oder wirklich hat, das bin ich so weit entfernt, vor der strengen Kritik rechtfertigen zu wollen, daß ich vielmehr im Bewußtseyn, in dieser Hinsicht strenger gegen mich gewesen zu seyn, als früher, dafür nur die Nachsicht billiger Leser in Anspruch nehme.

Der auf dem Titel bezeichnete Anhang wäre nicht entstanden, wenn ich bey der Ausarbeitung mei-

nes Commentars die Erklärung des Oekumenius hätte benutzen können, und mir die enarratio des Didymus in ihrem Werth und Verhältnisse zu den Matthäischen Scholien früher bekannt gewesen wäre. Aber erst, nachdem meine Auslegung des ersten Briefes bereits völlig ausgearbeitet, und fast ganz abgedruckt war, erhielt ich durch die vermittelnde Güte meines Freundes, des Herrn Geheimen Hofraths Mittermaier in Heidelberg, aus der dortigen Bibliothek den lang vergebens gesuchten Commentar des Oekumenius. Das genauere Studium dieses höchst schätzbaren Auslegers führte mich auf den früheren Didymus, und veranlaßte mich, das Verhältniß beyder zu den Scholien bey Matthäi genauer zu untersuchen. Da ich nun bey beyden manche höchst schätzbare Auslegung und Bemerkung fand, und überdieß entdeckte, daß das Orginal von der enarratio des Didymus sich einem bedeutenden Theile nach in den Matthäischen Scholien erhalten hat, so glaubte ich am besten, und den Freunden der alten Exegeten einen Dienst zu thun, wenn ich das eine wie das andere in einer zusammenhängenden Geschichte der alten Gr. und Lat. Ausleger der Joh. Briefe verarbeitete.

Bonn den 8ten Juny 1825.

Dr. Lücke.

Einleitung

in

den ersten Brief des Johannes.

Einleitung.

Erstes Capitel.

Ueber die Johanneische Authentie.

Ist der Brief des Polykarp an die Philipper weder unecht *), noch verfälscht **), (jenes ist unerweislich ***), dieses wenigstens bis jetzt unerwiesen †), so haben wir darin von dem Daseyn unseres Briefes im Anfange des zweiten Jahrhunderts ein unzweideutiges Zeugniß. Denn indem Polykarp Cap. 7. das antichristliche Irrwesen seiner Zeit kurz beschreibt, sagt er, von dem Doketismus: πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν. Kein Unbefangener kann zweifeln, daß hierin die Stelle 1. Joh. 4, 3. latitire. Zwar spricht Eusebius, sonst ziemlich genauer Beobachter neutestam. Citate in den Schrif-

---

*) Obgleich für die Echtheit des Briefes Irenäus 3, 4. Eusebius 4, 14. 15, vergl. 3, 36. uud Hieronymus cat. script. ecc. 17. einstehen, und besonders Eusebius die Identität des damahls vorhandenen Briefes mit dem jetzigen außer Zweifel setzt, vergl. 4, 14. 3, 36: so haben doch schon die Magdeburgischen Centurien denselben für untergeschoben erklärt, offenbar aus einseitiger polemischer Kritik. Die neueren Zweifel sind von Semler, in der Einleit. zu Baumgartens Unters. Theol. Streit. Bd. 2. S. 35 fg.

**) Dieß behauptete Tenzel, und Schroeckh KG. Bd. 3. S. 60. findet es nicht unwahrscheinlich.

***) Schmidts KG. Bd. 1. S. 447.

†) Es fehlt noch und ist schwer zu entdecken die sichere Unterscheidungsregel für das Echte und Unechte.

ten des zweyten Jahrhunderts, nur von dem Gebrauche des ersten Petrinischen Br. in dem Briefe des Polykarpus*). Aber er spricht nur gelegentlich darüber, und auch den Gebrauch einiger Paul. Briefe bey Polykarp läßt er unbemerkt. Daß Polykarp den ersten Brief seines apostolischen Lehrers vor sich hatte, sollte das nicht auch der Gebrauch des Wortes ἀντίχριστος verrathen, welches, im N. T. nur dem Johannes üblich, in der patristischen Sprache des zweyten Jahrhunderts sehr selten vorzukommen scheint, und erst wieder von Irenäus, einem Schüler Polykarps, häufiger gebraucht wird? Allerdings nur ein Nebenbeweis, und zwar ein unsicherer, da diese Erscheinung sich auch anderswie erklären läßt.

Die Gültigkeit des Polykarpischen Zeugnisses sucht D. Br etschneider durch die Ungenauigkeit des Citats zu entkräften. Aber vergebens! Kein apostolischer Vater citirt Neutestamentliches genau und namentlich; nicht einmahl Alttestamentliches. Selbst die Apologeten sind nicht genauer. Wer nun aber gar mit D. Br. annehmen wollte, entweder daß jener antidoketische Satz aus einer früheren dem Verfasser des ersten Joh. Briefes und dem Polykarp gemeinschaftlichen Quelle geflossen sey, oder daß der spätere Pseudojoh. ihn aus dem früheren Polyk. genommen habe, der würde im ersten Falle eine bloße Fiction aufstellen, im zweyten aber dem gewissen kritischen Kanon geradezu widersprechen, nach welchem der vollkommnere und vollständigere Ausdruck in der Regel der ursprüngliche ist, und für die Quelle des unvollkommneren und kürzeren gehalten werden muß. Der Johanneische Ausdruck aber ist augenscheinlich ursprünglicher, als der Polykarpische.

Nächst Polykarp giebt unserem Briefe als einer Johanneischen Schrift gewisses Zeugniß Papias,

---

*) K. G. IV, 14.

Bischof von Hierapolis in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts, derselbige, von welchem Irenäus sagt *), er sey gewesen Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος. Das erstere scheint Eusebius **) in Zweifel zu ziehen und den Papias zum Schüler, nicht des Evangelisten, sondern des Presbyter Johannes machen zu wollen. Mit welchem Rechte, steht dahin. Eusebius aber, der des Mannes Schriften vor sich hatte, sagt von ihm, daß er darin Stellen aus dem ersten Johann. und Petrinischen Briefe gebraucht habe ***). Nach der Sitte der Zeit citirte wahrscheinlich auch Papias weder genau, noch mit namentlicher Anführung der apostolischen Verfasser. Aber so wenig Eusebius darin irrt, daß er sagt, Polykarp habe in seinem Briefe Stellen aus dem ersten Petrinischen gebraucht, eben so wenig haben wir Grund, ihm in dem, was er über den Papias sagt, zu mißtrauen.

Seit der Mitte des zweyten Jahrhunderts werden die Zeugnisse für die Johanneische Authentie unseres Briefes häufiger nnd bestimmter. Der Kleinasiatische Irenäus, durch Polykarp gewissermaßen ein mittelbarer Schüler des Johannes, führte, wie Eusebius berichtet †), in seinen Schriften öfter Stellen aus dem ersten Joh. Briefe an. In der uns erhaltenen Schrift g. d. KK ††). gebraucht er unseren Brief mehrere Mahle mit ausdrücklicher Nennung seines Verfassers. Eben so

---

*) Adv. haer. V, 33.

**) KG. III, 39.

***) KG. III., 39. Κέχρηται δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς, καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως.

†) Ebendas. V, 8.

††) V, 16. Ausg. v. Grabe, wo 2, 18. 19. 21 22. (etwas abgekürzt und verändert) 4, 1. 2. 3. 5, 1. angeführt werden.

der gleichzeitige Alexandr. Clemens *). Noch häufigeren Gebrauch des Briefes und gleiche Anerkenntniß seiner Authentie findet man in den Schriften Tertullians **) und Cyprians ***). Das anonyme Fragment bey Muratori über den Kanon, vielleicht der Römischen Kirche im zweyten oder dritten Jahrhundert, führt zwey Johanneische Briefe als kanonisch auf †). Da nun auch Origenes, indem er von dem zweyten und dritten Joh. Briefe sagt, daß ihre Echtheit nicht allgemein anerkannt werde, den ersten als ein unbezweifelt echtes Werk des Evangelisten Johannes rühmt und gebraucht ††), und da sein Schüler, Dionysius von Alexandrien, die Unechtheit der Apokalypse ganz vorzüglich aus der Differenz der Form und des Inhalts zwischen ihr und den anerkannt echten Schriften des Johannes (dem Evangelium und dem katholischen Briefe) zu erweisen sucht †††), so hat Eusebius, im Angesichte so vieler, und so entschieden günstiger Zeugnisse von Polykarpus an, und gestützt auf den von Anfang an einstimmigen kanonischen Gebrauch des Briefes in der Kirche ††††), vollkommen Recht, denselben zu den

---

*) Strom. Ed. Col. pag. 389. 439. 444. 445. u. a.

**) Contra Marc. V. 16. adv. Prax. 15. 28. adv. Gnostic. 12. u. a.

***) De orat. dom. p, 435. de opere et eleemos. p. 436. de bono patient. 450 ed. Oberthur.

†) Muratori antiquit. Ital. m. aevi Tom III. pag. 854. »Ioannis *duae* in catholica habentur.« Auch wird 1 Joh. 1, 1. 4. abbrevirt citirt mit der Formel: Ioannes in *epistolis suis*.

††) S. Comment. zu Matth. XVI. vergl. Eusebius KG. VI, 25.

†††) S. Euseb. KG. VII, 25.

††††) Τῶν δὲ Ἰωάννου συγγραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρά τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἔτ' ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὡμολόγηται. KG. III, 24.

Homologumenen zu rechnen *). Regte sich nun vor Eusebius nirgends in der Kirche ein Zweifel an der Echtheit des Briefes, so noch viel weniger nach ihm. So im Abendlande, wie im Morgenlande ist fortwährend unter den Lehrern der Kirche nur Eine Stimme über ihn, daß er echt sey und kanonisch **).

Gegen ein so vollgültiges Zeugniß der altkatholischen Kirche zu Gunsten des Briefes verschwindet das Schweigen, oder der kaum bemerkbare Widerspruch einiger Ketzer als unbedeutend.

Daß die von Epiphanius sogenannten Alloger, wie sie überhaupt die Johanneischen Schriften verwarfen, so auch den ersten Brief verworfen haben, ist höchst wahrscheinlich, aber Epiphanius sagt dieß nicht ausdrücklich ***). Wer auch diese Leute gewesen seyn, und wo, wann und wie sie ihr antilogisches und antijohanneisches Wesen getrieben haben mögen, auf keinen Fall hat ihr auf dogmatische Vorurtheile sich gründender Widerspruch in der Kritik der Joh. Schriften auch nur einiges Gewicht. Und gewiß

---

*) KG. III, 25.

**) In einer dem Chrysostomus zwar fälschlich beygelegten, unstreitig aber zu seiner Zeit in Antiochien gehaltenen Homilie über Matth. XXI, 23. heißt es. Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὐ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἡ πρώτη ἐπιστολὴ, τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκανονίζουσι· τὴν μέντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφήναντο. S. Chrysost Opp. Ed. Montf. Tom. VI. p. 430. vergl. p. 416 und 417.

***) S. Epiphanius haer. LI. 3. Εἶχον γὲ τὴν αἵρεσιν καλουμένην (τῶν ἀλόγων) ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν λογον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, ἄλογοι κληθήσονται. ἀλλότριοι τοίνυν παντάπασιν ὑπάρχοντες τοῦ κηρύγματος τῆς ἀληθείας, ἀρνοῦνται τὸ καθαρὸν τοῦ κηρύγματος, καὶ οὔτε τὸ τοῦ Ἰωάννου εὐαγγέλιον δέχονται, οὔτε τὴν αὐτοῦ ἀποκάλυψιν. – λέγουσι μὴ εἶναι αὐτὰ Ἰωάννου, ἀλλὰ Κηρίνθου. καὶ οὐκ ἄξια αὐτὰ φασιν εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ.

sehr unverdient ist die Ehre, die man ihnen neuerdings hat angedeihen lassen, ihnen statt des bisherigen Ketzertitels die Würde von Kritikern beyzulegen, welche in der alten Kirche die einzigen gewesen, die den Betrug mit den pseudojohanneischen Schriften gemerkt und bekämpft hätten. Den besten Beweis aber für ihre Akrisie haben sie selber gegeben, indem sie die Schriften des Johannes (Apokalypse und Evangelium) für Werke des Cerinth hielten. Sind die Aloger des Epiphanius, wie einige vermuthen *), einerley mit den Theodotianern des Eusebius, so weiß man auch schon aus der K. G. des letzteren **), daß es mit ihrer Kritik der heiligen Schriften nicht anders und besser bestellt war, als mit der Marcionitischen; sie war vielleicht grammatischer, als diese, aber eben so willkührlich.

Noch weniger Gewicht, als der wahrscheinliche Widerspruch der Aloger gegen unsern Brief, hat der Umstand, daß Marcion und seine Schule ihn in ihrem Kanon nicht hatten. Sie hatten überhaupt keine Johanneische Schrift darin. Daß Marcion keine Joh. Schriften gekannt habe, ist unwahrscheinlich. Vielleicht verwarf er zuerst nur die Apokalypse als Joh. Werk, aus Antichiliasmus. Nachher aber wurde ihm auch das Evangel. verdächtig und anstößig, vielleicht wegen der darin dargestellten und so stark hervorgehobenen Verbindung zwischen Jesus und dem Täufer. Mit dem Evangel. aber stand und fiel ihm auch das Ansehn und die Authentie des kathol. Briefes ***). Ueberhaupt aber hat das Fehlen eines neutestam. Buches in dem ent-

---

*) S. Walchs Entwurf einer vollst. Ketzerhistorie ꝛc. Bd. 1, S. 576.

**) KG. V, 28.

***) S. Neanders genet. Entwickelung der vornehmst. gnost. Systeme S. 309—311.

weder aus Mangel an Bekanntschaft mit der gesammten apostolischen Litteratur, oder aus irgend einem dogmatischen Vorurtheil unvollkommenen Kanon eines gnostischen Ketzers im zweyten Jahrhundert für die Kritik ungleich weniger Gewicht, als das Vorhandenseyn eines solchen in demselben.

Unstreitig also gehört dieser Brief mit zu den von der kirchlichen Tradition am meisten begünstigten Schriften des Kanons.

Aber selbst wenn die Tradition demselbigen weniger günstig, weder so vollständig, noch auch so einig wäre, wie sie ist, so würde seine Echtheit dennoch so lange für unantastbar gelten, bis entweder die Unechtheit des Joh. Evangeliums vollkommen erwiesen wäre, oder die völlige Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Inhalt, Darstellung und Sprache aufgehört hätte augenscheinlich zu seyn. Das Letztere ist, so viel ich weiß, nie geleugnet worden *). Und da nun auch, was das erstere betrifft, die Authentie des Ev., je mehr sie angegriffen worden ist, desto mehr sich als niet- und nagelfest ausgewiesen hat, so wäre kaum zu begreifen, wie die Echtheit unseres Briefes hat angefochten werden können, wenn man nicht wüßte, theils, daß dieß nur von einigen wenigen und zwar nur versuchsweise geschehen ist, theils, daß die dogmatische Kritik des Kanons nicht ohne Einfluß darauf gewesen ist und die historische Kritik bestochen hat.

Der Erste, der die Authentie des Briefes, aber nur aus inneren Gründen, bezweifelte, war Lange. Seine Argumentation ist diese **):

---

*) Für wen dieß noch eines Beweises bedarf, der sehe Schulz schriftsteller. Charakt. d. Joh. S. 236 ff. und Eichhorns Einleitung Bd. 2. S. 281 ff.

**) Die Schriften des Joh. übersetzt und erklärt. Bd. 3. S. 4 ff.

»Der völlige Mangel des Briefes an allem Individuellen, Persönlichen und Lokalen verrathe einen Verfasser, der weder mit den persönlichen Verhältnissen des Apostels, noch mit dem Zustande der Gemeinden, in denen derselbige gelehrt und gewirkt hatte, bekannt genug gewesen; gerade die große Uebereinstimmung des Briefes mit dem Evangelium in Gedanken und Ausdrücken errege den Verdacht, daß ein ängstlicher Nachahmer des Joh. den Brief angefertiget habe; endlich aber trage der Brief, mit dem Ev. verglichen, so sehr die Spuren der Geistes- und Altersschwäche an sich, daß, wenn Johannes der Verf. wäre, er ihn nothwendig in hohem Alter, also auf jeden Fall nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müßte; der Brief thue aber ganz so, als sey er vor der Zerstörung geschrieben; im entgegengesetzten Falle würde, ja müßte Joh. derselben irgendwie Erwähnung gethan haben, insbesondere 2, 18, wo er von der ἐσχάτη ὥρα spreche, welche nach der Vorstellung der Apostel mit der Zerstörung der heiligen Stadt aufs genaueste zusammenhange, — ein Räthsel, welches genügend sich nur so lösen lasse, daß man annehme, eine spätere, johanneisirende Hand habe den Br., vielleicht ein Jahrhundert nach Johannes, angefertigt.«

Diese Argumentation aber beruhet auf einem vierfachen Irrthume *). Zuerst ist es gar nicht wahr, daß es dem Briefe an aller charakteristischen Individualität und Persönlichkeit fehle; nur ist sie mehr angedeutet, als ausdrücklich und ausführlich angegeben, ein Zug, wodurch sich die kathol. Briefform überhaupt und die schriftstellerische Art des Joh. insbesondere von der Paulini-

*) S. was dagegen schon bemerkt ist von Fritzsche in Henkes Museum Band 3. Stück 1. Welcker in der philol. exeget. Clavis über d. N. T. 2 Th. 2 Abth. S. 115 ff. und Bertholdts Einleitung Band 6. § 704.

schen unterscheidet. Der Typus der Paul. Briefe darf daher auf keinen Fall zur kritischen Norm für die kath. Briefe, am wenigsten für den Br. des Johannes gemacht werden. Dieß hat aber Lange offenbar gethan. Die Individualität und Persönlichkeit des Briefes zeigt sich dem aufmerksamen Beobachter ziemlich deutlich in folgenden Stellen: 1, 1 — 4. charakterisirt sich der Verf. als Apostel und scheint auf sein Evangelium hinzuweisen; 2, 1. 18. deutet er ein vertrauteres Verhältniß zwischen sich und seinen Lesern an; 2, 7. 14. setzt er einen früheren Briefwechsel voraus; 2, 18. 19. 3, 7. 4, 4. werden die Irrlehrer zwar genauer bezeichnet, aber die Andeutungen sind doch so leise, daß man sieht, Johannes schrieb unter bekannten Verhältnissen und an bestimmte, der Sache kundige Leser; auch die Warnung 5, 21. hat etwas Lokales und erinnert die Leser an Bekanntes u. a. m.

Zweytens. Die Verwandschaft zwischen Brief und Evangelium ist groß, aber durchaus von der Art, daß nach allen Regeln der gesunden Kritik daraus nur auf die Identität des Verfassers, also die Echtheit des Ev. vorausgesetzt, was Lange thut, auf die Joh. Authentie des Br. geschlossen werden kann und darf. Von sclavischer Nachahmung ist im Briefe nirgends eine Spur. Vielmehr erscheint derselbe durchweg als ein freyes und ursprüngliches Product des Johanneischen Geistes. Ein Interpolator würde den Joh. Charakter seines Machwerkes auch äußerlich auf alle Weise auszudrücken bemühet gewesen seyn, den Namen des Evangelisten zu nennen, eine wortreiche Ueberschrift, einen förmlichen Gruß zu machen nicht vergessen, Persönlichkeiten, Lokalitäten recht geflissentlich eingemischt, und so die Zeit und die Verhältnisse das Johannes wo nur möglich kenntlich gemacht haben. Dabey aber würde ein Solcher, nach der Sitte der Interpolatoren des zweyten Jahrhunderts, bey al-

ler Geschicklichkeit im Nachahmen der Johanneischen Art, seine und seiner Zeit Denkweise und Verhältnisse einfließen zu lassen nicht verfehlt haben, auch wohl schwerlich im Stande gewesen seyn, alle Verdrehungen und Mißverständnisse der Johanneischen Ideen und Ausdrucksweise ganz zu vermeiden. Wo aber ist von dem allen im Briefe nur die geringste Spur? Sprache und Form, Lehre und Sitte, das Irrwesen und die Bekämpfung desselben, kurz das ganze Wesen des Briefes macht ihn zu einem Product des apostolischen Zeitalters und der kanonischen Litteratur. Wer die apokryphischen Machwerke der späteren Zeit unter apostolischen Namen kennt, oder wer auch nur das Verhältniß des wahrscheinlich nicht echten zweyten Petrinischen Briefes zum ersten und dem Judasbriefe, so wie die Sprachverwandtschaft der Johanneischen Apokalypse mit den unbezweifelt echten Schriften des Joh. genauer erforscht hat, wird eher zugeben, daß alles Apokryphische und Zweifelhafte echt und kanonisch, als daß unser Brief ein apokryphisches Machwerk des zweyten Jahrhunderts sey.

Drittens. Man spricht von auffallenden Spuren der Altersschwäche im Briefe. Versteht man darunter die Altersschwäche des Johannes, (die des Interpolators kann nicht gemeint seyn,) so würde die Authentie des Br. schon dadurch gerechtfertigt werden können. Denn daß ein Nachahmer die Geschicklichkeit und Absicht gehabt haben sollte, zu schreiben, wie Johannes etwa in hohem Alter, ist undenkbar. Wo aber sind die Spuren jener Altersschwäche? Man sagt, in den Wiederholungen, in der Unordnung, in dem Einförmigen. — Allerdings hat der Styl etwas Tautologisches, mehr wie es scheint, als das Evangelium. Die tautologische Form des Styls aber ist dem Johannes eigenthümlich, uns tritt auch in seinem Evangelium überall da hervor, wo er nicht erzählt, sondern seine eigenen Betrachtungen

einmischt, vergl. 1, 1 ff. 12, 37 ff. Daß nun der Brief etwas mehr davon hat, liegt darin, daß der Brief durchaus paränetisch und betrachtend ist. Das Paränetische aber liebt die Wiederholung, und die hebräische Betrachtungsform, die im Briefe vorherrscht, und wodurch er sich von der mehr griechischen, dialektischen und analytischen Art der Paulinischen Briefe unterscheidet, hat etwas Cirkelförmiges. Der theilweise Mangel an strenger Ordnung wird hinlänglich gerechtfertigt durch die Briefform überhaupt, in der auch der Jüngste sich gern von der strengeren Anordnung der Gedanken entbindet und sich gehen läßt. Das Einförmige, so weit es wirklich vorhanden ist, erklärt sich genügend aus der Kürze des Briefes, der Einheit seines Gegenstandes und der Einfachheit des Gemüthes, woraus er hervorgegangen ist. Nimmt man es nun außerdem noch mit der Auslegung genau, so findet man nicht selten da, wo eine ungenaue Exegese nur Unordnung und eintönige Wiederholung zu sehen meint, auch in dem Verwandtesten und Aehnlichsten fein angedeutete Unterschiede, in der scheinbaren Wiederholung und Unordnung Fortschritt und Ordnung. So verschwinden von allen Seiten die vermeintlichen Spuren der Altersschwäche.

Als Jerusalem zerstört wurde, war Johannes schon ein bejahrter Mann, wenigstens alt genug, um die ihm aufgebürdeten Fehler des Alters in seinem Briefe begehen zu können. Gesetzt also, der Brief litte an solchen Fehlern, so sind wir doch dadurch auf keine Weise gezwungen oder berechtigt, seine Abfassungszeit nach der Zerstörung Jerusalems zu setzen. Wie wenn er nun kurz vor derselben gefchrieben wäre?

Viertens. Wenn endlich behauptet wird, daß, wenn der Brief nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben wäre, die Nichterwähnung derselben, besonders 2, 18., ein unauflösliches Räthsel sey, so

ist auch das irrig. Denn, daß Joh. die ἐσχάτη ὥρα an die Zerstörung Jerusalems angeknüpft habe, ist unerweislich. Da Joh. in seinem Ev. die Parusie Christi so geistig faßt, so ist vielmehr wahrscheinlich, daß er unter der ἐσχάτη ὥρα nur das allgemeine Zeitverhältniß des damahls schon hervortretenden pseudoapostolischen Antichrists zur Erscheinung Christi und der Vollendung seines Reiches verstanden habe. Aber gesetzt, Joh. hätte die ἐσχάτη ὥρα mit der Zerstörung Jerus. der Zeit nach für identisch gehalten, und seinen Brief erst nach der Zerstörung geschrieben, was berechtigt uns zu der Annahme, daß Joh. sich in diesem Falle nothwendig darüber hätte äußern müssen, daß und warum die Zerstörung Jerusalems erfolgt sey, ohne den Sieg des Christenthumes herbeyzuführen? Johannes schrieb für Kleinasiatische Christen, die meistentheils früher Heiden gewesen waren. Daß unter diesen jemahls die Erwartung herrschend gewesen sey, die Zerstörung Jerusalems werde das Ende der Dinge und die Vollendung des Reiches Christi seyn, ist unerweislich. Wozu also, da der Gedankengang des Briefes gar nicht nothwendig darauf hinführte, und nur das allgemeine Zeitverhältniß des hervortretenden antichristlichen Irrthumes zur Parusie Christi zu erörtern war, einen Irrthum berühren und berichtigen, den vielleicht Niemand unter den Lesern gehegt hatte?

So zeigt sich die Langesche Argumentation von allen Seiten als unhaltbar und unvermögend, die Authentie unseres Br. wankend zu machen.

Noch weniger aber vermag dieß die Behauptung von Cludius, daß Brief und Evangelium unecht, ursprünglich das Machwerk eines Judenchristen, späterhin aber von einem Gnostiker überarbeitet seyen, der Brief jedoch weniger, als das Evangelium *). Cludius findet

*) Uransichten des Christenthumes S. 52. ff.

in den Wiederholungen 2, 12. 14. 13. 15. die Hauptkennzeichen der Interpolation. Seltsam, daß der Interpolator gerade diese Stelle nahm, da er bessere finden konnte, Gnostisches einzuschwärzen. Die Stelle aber ist von der Art, daß der unbefangene Exeget eher alles andere darin entdecken wird, nur nicht die interpolirende Hand eines Gnostikers. Ueberhaupt aber, um unsern Brief, so wie er vorliegt, für ein Gewebe aus Judenchristl. Aufzug, und Gnostischem Einschlag halten zu können, muß man sich erst mit dem Verfasser der Uransichten des Christenthums entschließen, alles, was im Br. von der Messianität Jesu, der Erlösung und Versöhnung durch Christum gesagt ist, für unkanonisches und unjohanneisches Judenchristenthum, alles aber, was darin von dem göttlichen Logos, der γνώσις Gottes und der κοινωνία mit seinem Lichte und dergl. vorkommt, für gnostisches Pseudochristenthum zu erklären und zu verwerfen. Wer aber kann das! Daß man auf Cludiussche Art alle Schriften des N. T, wenige ausgenommen, für unecht, wenigstens für interpolirt erklären könnte, ja consequent sogar müßte, leuchtet ein. Ich gestehe, unsern Br. für kein Gemisch von Judenchristenthum und Gnostik (im wahren Sinn des Wortes) halten zu können. Das Antignostische und Antijüdische ist ihm an der Stirn geschrieben.

Wichtiger und einer genaueren Prüfung mehr werth sind die Einwürfe von D. Bretschneider. — Was Bretschneider gegen die Gültigkeit der äusseren Zeugnisse in dieser Untersuchung gesagt hat, ist bereits oben angeführt und widerlegt worden. Auch so fern er seinen Beweis auf die vorausgesetzte Unechtheit des Ev. bauet, gehört die Widerlegung nicht hieher. Hierher gehört allein dieß, daß er sagt, die Logologie und antidoketische Richtung des Briefes verrathe einen Verfasser des zweyten Jahrhunderts; und da alle drey

Briefe nur das Werk Eines Mannes seyn können, so gebe die Ueberschrift des zweyten und dritten Br., wo zur Fiction einer apostol. Person und Auctorität kein Grund gewesen, deutlich zu erkennen, daß nicht Johannes der Apostel, sondern der spätere gleichnamige Presbyter der Briefsteller auch des ersten Br. sey *).

Die Logoslehre im Prolog des Evangeliums wird im Anfange des Briefes allerdings, aber nur andeutend wiederholt. Ueberhaupt aber liegt die Christologie des Evangel. unsrem Briefe ganz zum Grunde. Wäre nun die Lehre von dem Logos in Christo erweislich erst ein Product des zweyten Jahrhunderts, und ihre Erscheinung in der apostolischen und kanonischen Litteratur wirklich undenkbar, so stände es mit der Echtheit des Briefes und des Ev. allerdings sehr schlimm. Aber gerade das Gegentheil läßt sich erweisen. Denn unverkennbar liegt die Joh. Logoslehre ihrem Inhalte nach, obwohl unentwickelt, schon in dem damahligen Jüdischtheologischen Begriffe vom Gottessohne, deutlich ausgesprochen aber, wiewohl in anderen Ausdrücken, in der Paulinischen Darstellung von der absoluten Herrenwürde Christi, Col. 1, 15 ff. (vergl. Hebr. 1, 1 ff). Was die Form und Ausdrucksweise betrifft, so findet man die Anfänge derselben schon in den Vorbereitungen und allmählichen Entwickelungen des Joh. Theologumenons in der kanonischen, und apokryphischen, besonders der Chald. und Alexandr. Litteratur der Juden; zur Zeit Jesu und der Apostel aber war dieselbe, z. B. in Philo, schon so weit ausgebildet, daß den apostolischen Charakter und die Joh. Authentie des Ev. und Br. behaupten, von dieser Seite durchaus kein Anachronismus ist. Dazu kommt, daß die Logologie des zweyten Jahrhunderts ihrer Form und Art nach eine ganz andere ist, als die Johanneische. Was bey Johannes nur ange-

*) S. Probabilia p. 166 ff.

deutet ist, erscheint bey den Vätern des zweyten Jahrhunderts ausgebildet; dort noch die einfache, populäre, ja hebraisirende, überhaupt kanonische Form des Theologumenons, hier die entwickelte und verwickelte, gnostischgelehrte. Beyde Logologien, obwohl im Wesentlichen eins, verhalten sich zu einander, wie apostol. Text und patristische Auslegung. Joh. will durch den λόγος τοῦ θεοῦ nur das göttliche Wesen Christi genügend ausdrücken; die patristische Logologie aber das metaphysische Verhältniß des Joh. Logos zu dem verborgenen Gott und zur Welt genauer bestimmen, tiefer ergründen. Auch berufen sich die Logologen unter den Vätern, selbst die frühesten, auf die kirchliche Paradosis *), die also ihre Wurzel im ersten Jahrhunderte haben muß. Ja noch mehr, sie bedienen sich sichtlich der Johanneischen Formen. So schon Justin **), noch deutlicher Tatian. Von Theophilus v. Ant. an aber knüpfen sie ihre Erörterungen ausdrücklich und namentlich an die kanonische Grundlage im Joh. Ev. an ***). Kurz ohne den Vorgang und die Gewährleistung einer kanonischen Logoslehre wäre die patristische Logologie von Justin an unerklärbar. Von dieser Seite also läßt sich der Authentie des Ev. und des Br. nicht beykommen †).

Daß in unserm Briefe eine antidoketische Tendenz liege, ist eben so unleugbar, als daß dieselbe sehr leise ist und wenig ausgeführt. Schon dieß letztere bietet ein bedeutendes Moment dar gegen die Bretsch. Argumentation. Daß die völligere Ausbildung und der Na-

---

*) S Münschers Dogmengeschichte Bd. 1. S. 424.

**) S. Dial. cum Tryph p. 332. 74. 68.

***) Vergl. Martinis pragm. Geschichte des Dogmas v. d. Gotth. Christi Bd. 1. S. 58 ff.

†) Vergl. Olshausen über die Echtheit der vier Ev. S. 306. ff. und I. G. Crome Probabilia haud probabilia u. s. w. pag. 306 ff.

me des doketischen Irrthums erst ins zweyte Jahrhundert gehöre, ist wahr. Wenn aber Dr. Br. behauptet, der Doketismus sey überall erst im zweyten Jahrhundert entstanden, und im ersten Jahrhundert sey keine Spur davon, so ist dieß nicht wahr, und Mosheim, selbst der vorsichtige Walch widersprechen ihm darin. Sehr richtig zeigt die neueste Untersuchung *) über den Doketismus, daß die Keime und Grundfäden dieses Irrthums schon vor Christo in der Jüdischen Theologie und in der Orient. Theosophie jener Zeit überall vorhanden waren. Daß die Jüdische Theologie und die Orient. Theosophie schon im apostol. Zeitalter auf die Christliche Lehre angewendet wurde, und zu allerley Irrthümern unter den Christen Veranlassung gab, davon finden sich Spuren schon in den Paul. Briefen. Die frühe Anwendung des Satzes der idealistischen Theosophie insbesondere, daß alle Erscheinungen des göttlichen Wesens, der höheren Geister, der Engel u. s. w. in menschlicher Gestalt (ἐν σαρκὶ) nur δόκησις, nur Schein seyen, auf die räthselhafte Geschichte Jesu Christi war so sehr zu erwarten, daß man sich sehr wundern müßte, wenn sie nicht wirklich schon im apostol. Zeitalter geschehen wäre. Auch würde dann der in den Briefen des Ignatius und Polycarp schon in seiner vollen Ausbildung erscheinende Doketismus als etwas Sprunghaftes in der Geschichte des antichristlichen Irrthumes erscheinen. War Cerinth ein Zeitgenosse des Apostels Johannes und lehrte er von der Person und der Geschichte Jesu wirklich so, wie Irenäus von ihm berichtet, so ist der Doketismus in der einfachen Gestalt, in welcher er 1 Joh. 4, 1 — 3. 2, 22. 2 Joh. 7. bekämpft zu werden scheint, im Joh. Zeitalter nichts

---

*) S. Comment. hist. theolog. de docetis, scrips. Herm. Agatho Niemeyerus. Halae. 1823. 4.

weniger als eine anachronistische Erscheinung, und die Echtheit des Briefes ist auch von dieser Seite unanfechtbar.

Noch leichter erledigt sich der Einwurf, der von der Ueberschrift des zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, hergenommen wird. Daß weder hier ὁ πρεσβ., noch, 1 Petri 5, 1. συμπρεσβ. als apostolischer Amtsname angesehen werden könne, ist klar. Petrus, indem er die Presbyter der Gemeinden ermahnt, nennt sich συμπρεσβύτερος aus Bescheidenheit, nicht in Beziehung auf sein Alter. Johannes aber nennt sich, wie es scheint, ὁ πρεσβ. als Greis, ähnlich, wie Paulus sich in dem nicht apostolischamtlichen, sondern freundschaftlichen Privatbriefe an den Philemon, Παῦλος πρεσβύτης nennt. Joh. Presbyter, der doch schwerlich als Presbyter schlechthin bekannt war, würde im zweyten und dritten Br., wo er ja doch keinen Grund zur Fiction und Verschweigung seines Namens gehabt haben soll, da er sich Presbyter nannte, auch wohl seinen Namen dazugesetzt, oder, wenn ihm recht daran gelegen war zu täuschen, noch besser sich bloß Johannes genannt haben. Ohne daß der Presbyter sich namentlich genannt hatte, wäre schwer zu begreifen, wie die pseudojohanneischen Schriften so früh gerade dem Evangelisten Johannes haben beygelegt werden können. Jedenfalls aber steht das Verschweigen seines Namens dem berühmten Apostel Johannes besser an, als seinem Nachahmer, dem Presbyter. Daß aber der täuschende Pseudojohannes, der sich im ersten Briefe stellt, als wäre er ein Apostel oder wenigstens Augenzeuge und apostolischer Verkündiger des Lebens Jesu, im Evangel. aber, als wäre er sogar der bestimmte Lieblingsjünger des Herrn gewesen, und in beyden Schriften den Betrug so fein und geschickt spielt, daß außer den Alogern die ganze alte Kirche sich von ihm täuschen ließ, und die neuere zu enttäuschen selbst der schärfsten Kritik nicht ganz gelin-

gen will, — daß ein solcher in den beyden kleineren Briefen, die, wie man freylich sagt, der Zufall uns erhalten hat, sich so unvorsichtig und doch zugleich so neckend zweydeutig verrathen haben soll, daß es schwer wird, den auf der That ertappten Betrüger festzuhalten, — diese Vermuthung ist so unwahrscheinlich, daß selbst, wenn die Joh. Authentie des Briefes weder vom ganzen Alterthum bezeugt, noch auch durch innere Merkmahle der Schrift genügend unterstützt, auf bloßer Conjectur beruhete, diese letztere doch immer noch mehr für sich haben würde, als jene *).

Kurz, auch die Bretschn. Kritik ist nicht im Stande, die sonst wohl beglaubigte Authentie unseres Briefes irgendwie zweifelhaft zu machen. Ehre aber und Achtung dem unbefangenen Theologen, dessen bescheidenen Zweifeln immer das Verdienst bleiben wird, die wissenschaftliche Einsicht und Gewißheit von der Johan. Echtheit und kanonischen Würde eines so edlen Theiles der apostolischen Litteratur von Neuem gefördert zu haben! —

Zweytes Capitel.

Wann und wo der Brief geschrieben sey.

Weder über die Zeit noch den Ort der Abfassung unseres Briefes weiß das kirchliche Alterthum etwas Gewisses; kaum Vermuthungen stellt es darüber auf. Der Brief selbst ist nach echt Johanneischer Art so stumm darüber, daß es selbst der neueren in solchen Stücken höchst zudringlichen Kritik nicht gelungen ist, ihm auch nur irgend eine sichere und befriedigende Antwort abzuzwingen.

---

*) S. Crome Probabilia haud probabilia u. s. w. S. 337. — 340. 366 ff.

Was zuerst die Zeit der Abfassung betrifft, so scheint nur dieß gewiß, daß der Brief nach dem Evangelium geschrieben ist. Die Beziehung auf dieses, die Voraussetzung, daß dieses entweder bereits in den Händen der Leser war, oder, wie Andere vermuthen, vom Briefe begleitet eben ankam, ist 1, 1 — 4. *) unverkennbar. In der Regel ist der kürzere, contrahirte Ausdruck eines und desselbigen Schriftstellers, besonders bey ihm eigenthümlichen Ideen, immer der spätere, der ausführlichere aber, die Idee gleichsam erst entfaltende und gestaltende der frühere. Sonach müssen die abbrevirten Formeln unseres Briefes über den λόγος, 1, 1. 2. ὁ λόγος τῆς ζωῆς, und ἡ ζωὴ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — durchaus später geschrieben seyn, als die ausführlicheren und verständlicheren im Evangelium 1, 1 ff. Eben so verhält es sich mit der Formel Ἰ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθ. 4, 2. vergl. mit dem Evangl. 1, 14. Nimmt man dazu, daß dem ganzen Briefe eine Ansicht von der Person und dem Leben Jesu zum Grunde liegt, wie wir sie nur im Johanneischen Evangelium entwickelt finden, daß diese Ansicht als bekannt vorausgesetzt wird, und daß endlich der Brief mit Reminiscenzen und Anspielungen auf die Reden Jesu im Ev. durchwebt ist: so ist nichts wahrscheinlicher als dieß, daß der Brief später geschrieben sey, als das Evangelium. Wann aber ist das Evangelium geschrieben, und wie lange nachher der Brief?

Die Abfassungszeit des Evangeliums schwankt in den Angaben der Tradition und der neueren Kritik zwischen dem sechsten und neunten Jahrzehnd des ersten Jahrhunderts. Eine genauere Zeitbestimmung ist bey

---

*) Die Stellen Cap. 2, 14. 21. 26., worauf sich Hänlein in sr. Einl. Bd. 3. S. 230. beruft, können nicht auf das Evangelium bezogen werden.

dem gänzlichen Mangel an sicheren Nachrichten und zuverläßigen Andeutungen im Ev. unmöglich *).

Gesetzt aber die Abfassungszeit des Evangel. wäre genau bestimmbar, woran sollen wir mit Sicherheit erkennen und woraus schließen, wie früh oder wie spät nach dem Evangelium der Brief geschrieben sey? Die Meinungen hierüber sind sehr verschieden.

Neuere, die den Brief für ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben des Ev. halten, oder gar für den zweyten Theil desselben, sagen, er sey gleichzeitig mit diesem **). Andere schließen aus dem alternden Tone, daß Joh. den Br. erst im Greisenalter, also lange nach dem im männlichen Alter verfaßten Ev. geschrieben habe ***). Noch andere nehmen sich aus 2, 18 die Zerstörung Jerusalems zum Bestimmungstermine, aber indem die meisten von ihnen den Brief vor jener Zerstörung geschrieben seyn lassen †), behaupten Andere, auf dieselbige Stelle gestützt, gerade das Gegentheil ††).

Aber keine dieser Zeitbestimmungen genügt und ist sicher.

Denn daß der Brief, wie Storr und Andere meinen, der zweyte Theil des Evangeliums sey, ist unerweislich. Ob er, wie Hug will, ein Zueignungs- und Begleitungsschreiben für das Evangelium gewesen, ist wenigstens sehr problematisch. Die Gleichzeitigkeit beyder

---

*) S. m. Commentar über das Ev Bd. 1. S. 130.

**) So Hug, Storr, Berger.

***) Ambrosius sagt Psalm. 36: Ioannem jam senem scribere coepisse Evangelium et Epistolas. Neuere aber, Lange, Bertholdt und A. lassen nur den Brief im hohen Alter geschrieben seyn, das Evang. aber im männlichen.

†) So Hammond, Grotius, Calovius, Lange, Michaelis, Hänlein und A.

††) So Baronius, Basnage, Mill, Clericus und A.

Schriften ist also, hierauf gebauet, mindestens sehr zweifelhaft.

Noch schwankender ist die Zeitbestimmung nach dem greisenhaften Tone des Briefes. Denn billig fragt man, wann Johannes ein Greis gewesen, oder wie alt er habe seyn müssen, um einen so (vermeintlich) altersschwachen Brief zu schreiben? Die Chronologie seines Lebens ist höchst ungewiß. Was aber den alternden Ton des Briefes betrifft, so wird, wie schon gesagt, der Beweis dafür in dem Maaße schwerer, ja unmöglich, je mehr man den Brief vorurtheilsfrey und genau auslegt.

Eben so unzuverlässig und grundlos ist die Zeitbestimmung nach 2, 18. Denn, daß die Joh. ἐσχάτη ὥρα auf die Zerstörung Jerusalems sich beziehe, ist unerweislich. Indem der Apostel 2, 18. ff. nur aus dem Hervortreten antichristlicher Irrlehrer auf die Nähe des Antichrists und daraus auf die nahe Paruste Christi überhaupt schließt, war die Beziehung auf die entweder noch bevorstehende oder bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems durchaus nicht nothwendig. Aber gesetzt, die Vertheidiger des chronologischen Termins in 2, 18 hätten Recht, und der Brief wäre, was in diesem Falle allein mit Grund vermuthet werden könnte, vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben, wer wagt es, genauer zu bestimmen, wie ange vorher Johannes den Brief geschrieben habe, da ja schon Paulus die letzten Zeiten als nahe darstellt, vergl. 2. Tim. 3, 1. 1 Tim. 4, 1.

Da nun alle diese Zeitbestimmungen weder sicher, noch genau genug sind, und sich auch sonst im Briefe nirgends ein entscheidender chronologischer Wink wahrnehmen läßt, so ist's am besten, bey dem Allgemeinen und Erweislichen stehen zu bleiben und zu sagen, daß der Brief auf jeden Fall nach dem Evangelium geschrieben sey, und daß er, diesem in seinen apologetischen und polemischen Beziehungen gleich, ebenfalls auf einen

Zustand der Christlichen Lehre und Gemeinschaft hinweise, der über das Zeitalter auch der spätesten Paul. Briefe hinausliege *). Ist dieß richtig, so läge darin zugleich eine Rechtfertigung der alten Kirche, daß sie den Brief der katholischen Briefsammlung, deren chronologischer Charakter der nachpaulinische ist, einverleibt hat.

Fragt man zweytens nach dem Orte, wo Joh. den Brief geschrieben, so läßt sich darüber noch weniger Gewisses sagen.

Daß der Brief mit dem Evangelium an einem Orte geschrieben sey, ist eine eben so schwer zu widerlegende, als zu rechtfertigende Vermuthung vieler älteren und neueren Ausleger. Von dem Evangelium aber sagt die älteste Tradition, es sey in Kleinasien, namentlich in Ephesus, geschrieben, eine andere weniger verbürgte Sage weist auf Patmos hin **). Ist der Brief die Dedicationsepistel des Evangeliums, oder gar dessen zweyter Theil, so ist, je nachdem man in Betreff des Evangeliums entweder der älteren oder der jüngeren Tradition folgt, sein Abfassungsort entweder Ephesus oder Patmos. Ist der Brief aber später als das Evangelium, so kann er auch anderswo geschrieben seyn.

Die Entscheidung der Frage hängt zum Theil von der Oertlichkeit der ersten Leser des Briefes ab. War er ursprünglich und allein an die Ephesinische Gemeinde gerichtet, so kann er nicht in Ephesus geschrieben seyn In diesem Falle müßte man annehmen, entweder, daß er, wie Hug will, in Patmos oder auf irgend einer Missions- oder apostolischen Inspectionsreise des Apostels in Kleinasien geschrieben sey. Das Erstere hat wenig

---

*) S. m. Commentar über das Evangel. Bd 1. S. 130.

**) S. m. Commentar Bd 1, S. 120. ff.

für sich. Der Aufenthalt des Apostels auf Patmos ist mindestens sehr ungewiß. Aber, auch wenn er gewiß wäre, wer kann beweisen, daß der Apostel den Brief im Exil daselbst geschrieben habe? Man sollte denken, irgend etwas von dem Exil würde dann im Briefe durchschimmern. Aber wo ist davon auch nur ein leiser Wink? Hug zwar will, indem er den zweyten Brief dem ersten gleichzeitig, alle drey aber gleichörtlich macht, aus dem 2 Br. 12. und 3 Br. 13. angedeuteten Mangel an Schreibmaterialien schließen, Patmos sey der gemeinsame Abfassungsort aller drey Briefe. Aber nur, wenn 2 Br. 12. statt *οὐκ ἠβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος, οὐκ ἠδυνήθην κ. τ. λ.* und 3 Br. 13. statt *οὐ θέλω διὰ μέλανος κ. καλάμου, οὐ δύναμαι κ. τ. λ.* stände, ließe sich ein solcher Schluß daraus rechtfertigen.

Viel wahrscheinlicher ist, daß, war der Brief zunächst und allein für Ephesus bestimmt, der Apostel ihn auf irgend einer seiner Missions- oder Inspectionsreisen, ungewiß wo, in Kleinasien geschrieben habe (vergl. Euseb. KG. 3, 23). Doch ist auch dieß nur eine Hypothese, die im Briefe selbst keinen Grund hat.

Nimmt man dagegen an, der Brief sey ein apostolisches Rundschreiben, bestimmt für den Johanneischen Gemeidenkreis in Kleinasien, wie denn Apok. Cap. 2 und 3. ein solcher angedeutet zu werden scheint, so kann Ephesus, der gewöhnliche Aufenthaltsort des Apostels in seiner letzten Lebenszeit, recht gut auch als Ort der Abfassung und Aussendung des Briefes gelten. Diese Ansicht scheint im Alterthume, wenigstens in der Gr. Kirche die herrschende gewesen zu seyn *).

Aber auch die am wenigsten unwahrscheinliche Vermuthung läßt sich historisch genau nicht rechtfertigen. Und

---

*) S. die Hypographen in den Codd. c. f. d. m. bei Matthäi.

die allgemeinste und ungefährste Bestimmung, daß der Brief wie das Ev. in Kleinasien verfaßt zu seyn scheine, ist für die Gewisses suchende Kritik immer das Sicherste und Gefahrloseste.

Drittes Capitel.

An wen und wohin der Brief geschrieben sey.

In der Lateinischen Kirche wird wenigstens seit Augustin dieser Brief häufig ad Parthos überschrieben. Nicht nur in dem Titel der Augustinischen Tractate über unsere Epistel findet sich diese Ueberschrift, sondern auch mitten im Context einer anderen August. Schrift*). Nach Augustin wird der Brief von dem Spanier Idacius Clarus **) und, wie Griesbach bezeugt, auch in mehreren Lateinischen Handschriften eben so genannt. Beda der Ehrwürdige bemerkt: multi scriptorum ecclesiasticorum, in quibus est S. Athanasius, Alex. praesul ecclesiae, primam Ioan. ep. scriptam ad Parthos esse testantur ***). Daß Athanasius den Brief so überschrieben habe, wird nirgends weiter gesagt. Die ganze Griech. Kirche weiß sonst von dieser Ueberschrift nichts. Nur eine Unterschrift des zweyten Joh. Briefes in Cod. 62 bey Griesbach, lautet: Ἰωάννου β. πρὸς πάρθους, woraus aber, da der Irrthum augenscheinlich ist, nichts geschlossen werden darf. Wäre die Sage, daß Johannes den Parthern das Evangelium

---

*) Quaest. Evang. II, 39.

**) In der Schrift contra Verimudum Arianum diaconum, wofern sie von ihm ist. S. Cave Hist. litt, Tom I. p. 280.

***) Prologus super VII. epp. canon. bey Cave Hist. litt. Tom. I. p. 614.

verkündigt habe, mehr als eine Legende der jüngsten Zeit und nicht offenbar erst aus jener apokryphischen Ueberschrift unseres Briefes entstanden, so möchte die letztere nicht so unbedingt zu verwerfen seyn. Da aber von einer Missionsreise des Apostels zu den Parthern in der gewissen und ältesten Tradition der Kirche nirgends etwas verlautet, auch die Notiz des Hieronymus *), daß Johannes in Indien gelehrt habe, grundlos ist, und mit der Sage von der Mission des Johannes nach Parthien zusammenzufallen scheint, dieser Sage aber die viel ältere Tradition von der Bekehrung der Parther durch den Apostel Thomas, wiewohl sie selbst sehr ungewiß, ja unwahrscheinlich ist **), widerspricht, und da endlich, gesetzt Johannes hätte die Parther bekehrt, oder die zuerst von Thomas Bekehrten unterrichtet, ein Brief an sie wohl nicht Griechisch, sondern wahrscheinlich Aramäisch geschrieben seyn würde ***): so hat die Kritik volles Recht, die August. Ueberschrift unbedingt zu verwerfen. Daß Augustin diesen Irrthum zuerst begangen habe, ist nicht wahrscheinlich; er folgte darin Früheren. Ganz vergebliche Mühe aber ist es, den in der Kritik eben nicht starken Kirchenvater von seinem Irrthum dadurch zu befreyen, daß man in der Ueberschrift seiner Tractate die Worte ad Parthos mit einigen Handschriften wegläßt, (Possidius aber bezeugt ihre Ursprünglichkeit †), und gilt mehr, als jene Manuscripte,) oder dadurch,

---

*) Catalog. script. Cap IX.

**) S. hierüber Thilo Acta Thomae pag. 87 sqq.

***) S. Joseph. de B. I. Prooem. Cap 1 und 2. Josephus schrieb seine Geschichte v. Jüdisch. Kr. anfänglich Aram. für die ἄνω βάρβαροι, worunter er nach Cap. 2 Juden in Parthien, Babylonien, Arabien u. s. w. versteht. Vergl. I. A. Fabric. Bibl. Graeca lib. IV. Cap. 17. § 2. und Haverkamp zu jener Stelle. S. auch Michaelis Einleit. ins N. T. S. 1228.

†) S. Indiculus Opp. S. August. Cap. IX.

daß man in der Hauptstelle darüber (Quaest. Evang. II, 39.) statt ad Parthos mit Serrarius ad Pathmios, oder noch kühner mit Semler *) adpertius liest, zu welchen beyden Emendationen man keinen hinreichenden Grund und kein Recht hat, wiewohl es immerhin auffallend bleibt, daß Augustin, so oft er auch sonst den Brief anführt, ihn doch nirgends weiter so überschreibt, ja, was zu erwarten war, über die ungewöhnliche Ueberschrift sich in seinen Tractaten mit keiner Sylbe erklärt. Fragt man, wie diese irrthümliche Aufschrift habe entstehen können, so erklärte schon Whiston **) den Ursprung derselben so, daß die wahre, ursprüngliche Ueberschrift des Briefes, πρὸς παρθένους, (d. h. nach Whistons Meinung, an die jungfräulichen, unverdorbenen Gemeinden Vorderasiens,) gewesen, daraus aber durch eine Abbreviatur πρὸς πάρθους geworden, und so die Lat. Ueberschrift ad Parthos entstanden sey. Das Unwahrscheinliche dieser Conjectur leuchtet von selbst ein. Eine bessere Auskunft giebt Hug ***). Er geht davon aus, daß der zweyte Brief von den Alten auch epistola ad virgines, πρὸς παρθένους genannt werde, und sich sogar der Alex. Clemens in seinen Adumbrationen so ausdrücke: Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est †). Die Subscription des zweyten Brie-

---

*) S. s. Geschichte der christl. Glaubenslehre vor Baumgartens theol. Streitigk. Band 1. S. 78. not. In dem Prolegg. zum ersten Joh. Br. vertheidigt Semler die Aufschrift ad Parthos, so fern sie seine Ansicht, daß der Br. an Judenchristen, ja vielleicht sogar Juden außer dem R. Reiche geschrieben sey, begünstigt. S. Paraphr. p. 27.

**) Commentary on the 3 catholick epistels of S. Iohn. Lond. 1719. p. 6.

***) Einleitung ins N. T. Bd. 2. S. 226. not.

†) Clem. Alex. Opp. ed. Potter. Fragm. p. 1011

fes in einigen Handschriften πρὸς πάρθους sey offenbar eine Corruption aus dem vielleicht abbrevirten πρὸς παρθένους. Nun aber finde sich diese Subscription des zweyten Briefes in einigen Mss. als Aufschrift. Diese für den zweyten Brief an die ἐκλεκτὴ κυρία höchst unschickliche Aufschrift aber habe man leicht zur Unterschrift des ersten Briefes, wofür sie weniger unschicklich geschienen, vorgerückt, und so sey für den ersten Br. die Lateinische Ueberschrift ad Parthos entstanden. So leicht es nun ist, diesem Erklärungsversuch vollen Beyfall zu geben, so schwer ist es, die einfachere Vermuthung Wegscheiders von der Hand zu weisen *), nach welcher, da in einer alten Handschrift der Brief so über-, oder unterschrieben werde, πρὸς τους διασπαρσαμένους, was Lateinisch ad sparsos heißen würde, daraus leicht ad Parthos entstanden seyn könne. Schade, daß Dr. Wegschneider diese Handschrift nicht näher bezeichnet hat. In den Variantensammlungen seit Wetstein sucht man vergebens darnach. Da indessen unser Brief sehr früh z. B. von Dionysius von Alex. ἐπιστολὴ καθολικὴ genannt wird, (was nach Dekumenius so viel ist als ἐγκυκλικὴ.) diese Bezeichnung aber jener Aufschrift sehr verwandt ist, und leicht zu derselben Anlaß gegeben haben kann, so ist es schwer, der Wegscheiderschen Angabe zu mißtrauen. Nach Hug **) findet sich in einer Lat. Bibel auf der Genfer Bibliothek aus dem 11ten Jahrhundert vor dem ersten Joh. Br. die Aufschrift, ad Spartos, welches sich, da eine Griechische Grundlage dieser seltsamen Aufschrift nirgends vorhanden und sehr unwahrscheinlich ist, offenbar leichter aus einer Corruption von ad sparsos, als mit Hug aus einer ungeschickten Wortabtheilung πρὸ σπάρθους und

---

*) S. Wegscheiders Einleit. in das Ev. des Joh. S. 37.

**) A. a. O. Vergl. Scholz biblisch krit. Reise S. 67., wo außerdem bemerkt wird, was sonst nirgends, daß ad Spartos sich in sehr vielen Lat. Handschriften finde.

einer darauf erfolgten Correctur πρὸς σπάρδους erklären läßt. So gäbe diese Notiz der Vermuthung Wegscheiders eine bedeutende Stütze.

Wie aber auch jene Lat. Ueberschrift entstanden seyn möge *), so viel ist gewiß, der Brief kann nicht an Parthische Christen geschrieben seyn. Selbst die ingeniöse Art, wie Grotius diese Meinung vertheidigt und ausschmückt, macht sie um nichts wahrscheinlicher. »An transeuphratische Judenchristen unter Parthischer Herrschaft, meint Grotius **), sey der Brief geschrieben und durch Ephesinische Kaufleute dahin besorgt worden. Weil nun eine solche Correspondenz Ephesinischer Christen mit dem feindlichen Auslande, wo sie entdeckt worden wäre, den Christen im Römischen Reiche überhaupt gar sehr hätte schaden können, so habe der vorsichtige Apostel im Briefe den gewöhnlichen Anfang und Schluß weggelassen.« Aber sollten die policeylichen Verhältnisse der Christen im Römischen Reiche wohl so modern aufgefaßt werden dürfen, wie Grotius thut? Selbst zur Zeit der Verfolgungen war die Römische Policey gegen die Christen zwar grausam genug, aber daß sie je verbotenen Correspondenzen reisender Christen nachgespürt hätte, liest man nirgends. Vor einer so spürenden Policey aber wäre die unbriefliche Form unseres Briefes nur ein sehr geringes Verwahrungsmittel gewesen. An Parthische Judenchristen würde der Brief, wie schon bemerkt, ursprünglich Aramäisch verfaßt worden seyn. Auch würde Joh. das Judenchristenthum seiner Leser irgendwie angedeutet haben. Daß der Brief aber

---

*) Neuerdings vermuthete D. Paulus nicht sehr wahrscheinlich, — sie sey aus Mißverstand einer vermuthlichen Ueberschrift ad Pantas entstanden. S. Heidelberger Jahrbücher, Novemb. 1824. p. 1071.

**) In den Annotatt. Prolegom.

ursprünglich Griechisch geschrieben sey, leugnet selbst Grotius nicht, und daß seine ganze didaktische und polemische Art heidenchristliche Leser voraussetzt, ist augenscheinlich.

Weil sich nun die Lateinische Ueberschrift an Parthische Christen auf keine Weise vertheidigen läßt, der Brief aber selbst über die Oertlichkeit und den religiösen und sittlichen Charakter seiner ersten Leser gar nichts Näheres und Bestimmteres aussagt, so hat die neugierige Conjectur hin- und herschweifend bald diese bald jene Gemeinde oder Gemeindekreise genannt, an die der Brief gerichtet gewesen seyn soll. So will z. B. Benson, der Brief sey vor der Zerstörung Jerusalems an Galiläische Christen geschrieben, Lightfoot aber vermuthet, daß er gleichzeitig mit dem zweyten und dritten, (weil der Cajus des letzteren der Korinthische sey, 1 Kor. 1, 14.,) — an die Gemeinde von Korinth gerichtet sey. Die Bensonsche Vermuthung bedarf keiner Widerlegung, es müßte denn Jemand der Meinung seyn, der zweyte, vielleicht gleichzeitige, Brief sey an die auserwählte und gleichsam Herrengemeinde von Jerusalem gerichtet, was aber wohl nicht leicht Jemand wird billigen wollen. Lightfoot's Meinung aber ist so lange für ungegründet zu halten, als unerwiesen, ja unerweislich ist, daß Joh. mit der Korinthischen Gemeinde je in einer solchen Beziehung gestanden, wie unser Brief voraussetzt, und daß es im apostol. Zeitalter nur einen Cajus gegeben habe, vergl. AG. 20, 4. 19, 29.

Am besten, man schlägt sich all' dergleichen Vermuthungen und weit hergeholte Oertlichkeiten aus dem Sinn und hält sich einfach an das, was der Brief über die Art seiner ursprünglichen Leser im allgemeinen andeutet. Dieß aber ist etwa folgendes:

Aus den Warnungen vor den Idolen 5, 21., vor dem Mißbrauche der Christlichen Freyheit vom *νόμος*

3, 3., dem doketischen Leugnen der σάρξ Christi 4, 2. 3. *), so wie aus dem Nichtgebrauche, oder vielmehr, dem seltenen, nur anspielenden Gebrauche des A. T. schließt man mit Recht, daß der Brief an heidenchristliche Gemeinden gerichtet war, welche vor heidenchristlichem Irrwesen gewarnt zu werden nöthig hatten. Da nun diese Gemeinden, wie des Briefes ganzer Ton und einige Stellen ausdrücklich bezeugen, den Apostel als ihren apostolischen Lehrer, Warner und Freund verehrten, nach der gewissen Geschichte des Johannes aber ein solches Verhältniß sich nur in und bey Ephesus, überhaupt in den Vorderasiatischen Gemeinden denken läßt, so greift man gewiß am wenigsten fehl, wenn man annimmt, der Brief sey an eine oder mehrere dieser Vorderasiatischen Gemeinden gerichtet.

Die Meinung, daß der Brief für die Ephesinische Gemeinde allein bestimmt gewesen, wollen Einige, wie Hug, dadurch wahrscheinlich machen, daß sie sagen, der lehrende sowohl, als tadelnde und warnende Inhalt des apokalyptischen Briefes an die Epheser Apok. 2. 1 ff. stimme mit dem Inhalte unseres Briefes auf's beste zusammen, insbesondere entspreche die wiederholte Ermahnung des letzteren zur Liebe dem Hauptvorwurfe des apokalyptischen Briefes, daß die Gemeinde die erste Liebe verlassen habe Apok. 2, 4. Dieser Beweis ließe sich hören, wenn die Gleichzeitigkeit unseres und des apokalypt. Epheserbriefes ausgemacht, die Johanneische

---

*) Zwar war der Doketismus auch den Juden nicht fremd, und es kann seyn, daß zuerst Jüdische Theosophen es waren, die ihn auf das Christenthum anwendeten. Aber seiner Natur nach ist die doketische Ansicht von der nicht realen Erscheinung des Göttlichen in der Welt außerjüdischen Ursprungs und mußte je länger je mehr antijüdisch werden. Außer Palästina und Aegypten leitet man den Doketismus unter den Christen viel natürlicher von der heidnischen Theosophie ab.

Authentie der Offenbarung gewiß, und die Charakteristik der Gemeinden in den apokalypt. Briefen auch im Einzelnen historisch genau und gewiß wäre. Da dieß aber auf keine Weise der Fall ist, und was insbesondere die Charakteristik der Gemeinden betrifft, dieselbe zwar zum Theil und im Allgemeinen eine historische Grundlage haben mag, manches darin aber gewiß auf Rechnung der apokalyptischen Composition kommt, ja, da selbst der Sinn jenes, wie es scheint, am meisten entsprechenden Vorwurfs zweifelhaft ist *), so thut man am besten, den daraus genommenen Beweis, und, weil ein besserer schwerlich gefunden werden möchte, auch die Meinung selbst aufzugeben. Wäre der Brief an eine einzelne Gemeinde gerichtet, so würde er unstreitig viel individueller seyn, als er ist. Vielmehr eignet ihn seine unbriefliche Form ganz und gar zu einem apostolischen Rundschreiben an mehrere Gemeinden, welche ethnographisch und geographisch zusammengehörig eine gemeinsame Beziehung zu dem Apostel hatten, im Ganzen auf derselben Stufe der Christlichen Bildung standen, an denselben Mängeln des Christlichen Lebens kränkelten und von demselben heidenchristlichen Irrwesen bedroht nnd heimgesucht wurden.

Sind die kathol. Briefe darum so genannt worden, weil sie ursprünglich eine allgemeinere Bestimmung hatten, als die Paulinischen, oder, weil sie encyclische Briefe oder Rundschreiben waren, so hat schon die alte Kirche, indem sie unsern Brief zu den katholischen stellte, von ihm die Ansicht gehabt, daß er ursprünglich nicht einer, sondern mehreren Gemeinden bestimmt gewesen. Diese Gemeinden sind, wie gesagt, in Vorderasien zu suchen. Da nun der apokalyptische Gemeinde-

*) S. die Ausleger zu Apok. 2, 4.

kreis des Johannes, wenn gleich die Gemeindezahl mit zur dichterischen Form gehört, dennoch historische Wahrheit zu haben scheint, auch der religiöse und sittliche Zustand dieser Gemeinden, wie er in der Apokalypse geschildert wird, im Ganzen genommen wahr seyn mag und sich sehr zu unsrem Briefe eignet: so hat es um so weniger Bedenken, jenen Kleinasiatischen Gemeindekreis (Apok. 2. 3.) als den ursprünglichen Lesekreis unseres Briefes anzusehen.

Viertes Capitel.

Ueber die äußere Form des Briefes, besonders im Verhältniß zu dem Johanneischen Evangelium.

Einstimmig hält die alte Kirche unsere Schrift für einen Brief. Dabey beruhigte sich die ältere Protestantische Kritik um so mehr, da ihr der Mangel der äußeren Briefform durch die innere hinreichend ersetzt zu seyn schien. Die Vergegenwärtigung bestimmter Leser und ihrer Zustände, die nicht seltene, echt briefliche Anrede, sammt dem vorherrschenden Gebrauche der zweyten Pluralform, vergl. 2, 1. 7. 13. 14. 18. 28. 3, 18. 21. 4, 1. 7. 11 u. s. w., endlich der losere Zusammenhang der Gedanken, das Andeutende, Wiederholende im Vortrage, das alles schien das Urtheil und die Tradition der alten Kirche hinlänglich zu rechtfertigen.

Aber seitdem J. D. Michaelis*), so viel ich weiß, zuerst wegen der mangelnden äußeren Briefform das Schreiben ein Buch, eine Abhandlung nannte, und den Briefnamen nur in so fern leiden wollte, als man auch

---

(* In seiner Einleit. ins N. T. Band 2. S. 1230.

Wolfs mathemat. Anfangsgründe wegen der häufigen Anrede an die Leser einen Brief an die Deutschen nennen würde, haben mehrere den Brief für eine Abhandlung erklärt und wohl gar den zweyten Theil des Ev. genannt.

Michaelis widerlegt sich leicht von selbst. Er mißt die kathol. Briefe nach den Pauliniſchen, beachtet die Johann. Art nicht, und beurtheilt die Form der apostolischen Litteratur nach der modernen. Mehr Aufmerksamkeit verdient die Ansicht von Storr und Berger. Dieser *) erklärt den Brief für den praktischen Theil des Evangeliums, jener **) für den eigentlich polemischen Theil desselben, worin die antithetische Beziehung der historischen Materialien im Evangel. genauer angegeben werde ***).

Daß der Brief in einem inneren Verhältnisse zum Evangelium stehe, daß er dieses voraussetze, als den Lesern bekannt, ist unleugbar, wenigstens höchst wahrscheinlich. Daraus aber folgt noch nicht, daß beyde Schriften ursprünglich auch äußerlich zusammengehört hätten.

Allerdings enthält der Brief Sätze, die als praktische Folgerungen und Anwendungen der Lehre Jesu im Ev. angesehen werden können. Dadurch aber wird der Br. noch nicht zum zweyten und zwar praktischen Theile des Ev. Sonst würde auch jeder Paul. Brief als zweyter praktischer Theil irgend eines Ev. angesehen werden können.

---

*) Bergers Versuch einer moralischen Einleit. ins N. T. Th. 2. S. 118.

**) Storr über den Zweck der evangel. Geschichte und Briefe Johannis. S. 383 ff.

***) Gegen diese Ansicht s. Zieglers Abh.: Der erste Br. d. Joh. ein Sendschreiben an eine bestimmte Gemeinde und keine allgem. Abhandl. oder Buch; in Henkes Magazin. Bd. 6. Stück. 2,

Es ist wahr, der Brief enthüllt seine polemische Richtung deutlicher, als das Ev.; die Polemik des letzteren wird, mit der des Briefes zusammengehalten, klarer; auch bezieht er sich im Anfange offenbar auf das Evangelium. Um aber wirklich ein Nachtrag, ein Anhang des Ev. zu seyn, müßte er die Form eines solchen haben und seinen äußeren Zusammenhang mit dem Ev. bestimmter ausdrücken. Sollte er nun gar der zweyte, bestimmter polemische Theil des Ev. seyn, so müßte die polemische Form auch äußerlich mehr hervortreten, und zwar gleich im Anfange; die Beziehungen der Polemik auf die histor. Materialien im Evangelium müßten häufig, müßten deutlicher seyn. Auch müßte die Gleichzeitigkeit beyder Schriften erwiesen seyn. Das Evangel. müßte kein Ganzes für sich seyn, was es doch ist, und seinen Zweck nicht in sich selber haben, den es doch hat und ausdrücklich ausspricht, 20, 30. 31. Seine Unvollendetheit, sowie die gegenseitige Unzertrennlichkeit vom Briefe müßte, wie von selbst, einleuchten. Das aber ist nicht nur nicht der Fall, sondern nicht minder als das Evang. hat auch der Brief seinen Zweck in sich selber, und ist, wie dieses, ein unabhängiges Ganzes.

Fragt man, woher, wenn die Schrift ursprünglich eine Abhandlung war, oder gar der zweyte Theil des Ev., die innere Briefform, so antworten diejenigen, welche nur das erstere behaupten ohne das zweyte, der Brief sey für einen engeren Kreis von Lesern bestimmt gewesen, etwa für nnmittelbare Schüler des Apostels, das Ev. dagegen für einen weiteren und unbestimmten Lesekreis *), der Mangel aber an abhandelnder Form und Ordnung erkläre sich aus der Altersschwäche des Verf. Aber wie ungenügend diese Erklärung und Entschuldigung sey, leuchtet von selbst ein. Eben so wenig aber befriedigt die Ant-

*) Eichhorn in seiner Einleit. ins N. T. Bd. 2. S. 307.

wort von Storr und denen, die den Brief für den zweyten Theil des Ev. halten. Denn wenn Storr sagt, die innere Briefform erkläre sich aus der verschiedenen Anlage und dem verschiedenen Zwecke des historischen Evangeliums und des rein didaktischen und applicativen Briefes, so ist dieß ein Cirkelgang im Beweise. Denn eben weil dem Briefe die Briefform fehlt, soll er eine dem Ev. als zweyter Theil zugehörige Abhandlung seyn; hintendrein aber erklärt man die dennoch vorhandenen Spuren der Briefform, die inneren Merkmahle derselben, aus den verschiedenen Anlagen und Zwecken beyder Schriften.

Noch weniger ist es Storr gelungen, eine andere Schwierigkeit seiner Behauptung zu lösen. War der Brief ursprünglich der zweyte Theil des Ev., woher dann die frühe und ganz allgemeine Trennung des Zusammengehörigen im Kanon, und wie kam es, daß die Alten einstimmig jenen zweyten Theil des Ev. einen Brief nannten? Hierauf antwortet Storr so*), daß er erstlich auf die ähnliche Erscheinung der zweytheiligen ursprünglich zusammengehörigen und dennoch im Kanon von früh an getrennten Lukasschrift hinweist, sodann aber das Anschließen des ersten Theiles der Joh. Streitschrift an die Evangelien aus dem biographischen Inhalt und Nebenzwecke und dem damit zusammenhängenden sehr frühen Ursprung besonderer Abschriften des Evangel., so wie die Aufnahme des zweyten Theiles in die apostol. Briefsammlung theils aus der Furcht, ihn in besonderen Abschriften zu verlieren, theils aus der nicht evangelischen Form der Beylage erklärt. Aber wer sieht nicht, daß gerade die Vergleichung mit der Apostelgeschichte der Storrschen Ansicht mehr ungünstig ist als günstig? — Die Trennung der AG. des Lukas von dessen Ev. im Ka-

---

*) A. a. O. S. 401 — 405.

non hat ihren Grund offenbar darin, daß dieses früher geschrieben wurde als jene, und gleich von Anfang an beyde Wercke getrennt existirten, woraus, da das Evangelium unstreitig gleich von Anfang an eine allgemeinere Bestimmung und allgemeineres Interesse hatte oder sehr bald bekam, auch der Mangel an gleich frühem Gebrauch und Erwähnen der AG. in der Kirche erklärt werden muß. Hätten Brief und Evangelium des Johannes ursprünglich zusammengehört, wie zwey Theile einer Schrift, und wären beyde in wesentlich gleicher Form und zu gleicher Zeit geschrieben und ausgegeben, so würden sich davon in den ältesten Handschriften irgendwie Spuren finden, und die frühesten Väter, die des Briefes namentlich Erwähnung thun, irgend eine Notiz davon gehabt und gegeben haben. Daß der Brief im ganzen Alterthume von früh an und überall als Brief gilt, und zur kathol. Briefsammlung gerechnet wird, ist und bleibt bei der Storrschen Ansicht unerklärlich.

Verwandt mit der Storrschen Ansicht ist die Meinung, daß der Brief zwar ein Brief, aber nach Dr. Augusti*) eine Art von Prolegomenon und Anakephaleose des Evangeliums, nach Mich. Lilienthal**) sogar eine Dedication aller vier Evangelien, nach Hug ***) aber ein Begleitungs- oder Empfehlungsschreiben des Evangeliums seyn soll.

Nur Augustis und Hugs Ansicht können hier näher in Betracht kommen. Wäre die Beziehung des Briefes auf das Evangelium häufiger und deutlicher; ließe sich, was von solchen Beziehungen da ist, nicht auch anderweitig genügend erklären; wäre die Gleichzeitigkeit beyder Schriften eben so erwiesen, als sie es nicht ist:

---

*) Kathol. Briefe Bd. 2 S. 182 ff.
**) S. Select. hist. et litt. cont. Obs. IV.
***) Einleit. ins N. T. Bd 2. §. 62 ff.

so würde man dieser Ansicht, so wenig sie auch von der kirchlichen Tradition begünstigt wird, seinen Beyfall nicht versagen. Da aber dem Briefe die eigentliche Form eines Begleitungs- und Dedicationsschreibens fehlt, da selbst im Anfange eine äußere Beziehung auf das Evangelium nichts weniger als bestimmt ausgedrückt ist, da sich aus der Einerleyheit des Verfassers so wie der Leser die Beziehungen auf das offenbar früher geschriebene Evangelium genügend erklären lassen, auch der Brief seinen Zweck in sich selber hat und eben deshalb auch wohl seine eigene Veranlassung: so ist zu der von Augusti und Hug aufgestellten Hypothese nirgends ein zwingender Grund vorhanden. Keine einzige Stelle ist im ganzen Briefe, zu deren Erklärung jene Hypothese irgendwie nothwendig wäre. — Den Einwurf, den Bertholdt macht, daß, wenn der Brief ursprünglich ein Begleitungsschreiben oder eine Beylage des Evangel. gewesen wäre, er seinen Platz im Kanon wohl unmittelbar hinter dem Evangel. und nicht unter den Briefen bekommen haben würde, möchte ich gegen diese Ansicht nicht geltend machen. Die Eintheilung und Stellung der neutest. Bücher in den Handschriften war zu verschiedenen Zeiten verschieden, und es ist bekannt, daß die heutige Reihefolge der Bücher im Kanon nicht die älteste war. Die Erscheinung im Cambridger Codex, worauf Hug aufmersam macht *), beweist, daß es im Alterthume auch Handschriften gab, worin die Joh. Schriften, Evangel. und Briefe, zusammenstanden und vor der Apostelgeschichte. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß sich die alten Auctoritäten Evangel. und Brief des Johannes so zusammengehörig gedacht hätten, wie Hug und Andere.

---

*) A. a. O. S. 221.

Fünftes Capitel.

Ueber des Briefes Inhalt und innere Form.

Die aphoristische Darstellungsweise des Briefes erschwert die Charakteristik und Disposition seines Inhaltes ungemein. Ja die anscheinend große Unordnung der Gedanken scheint jede Disposition unmöglich zu machen. Je mehr man sich indessen einer genaueren Auslegung des Briefes befleißigt, desto mehr mindert sich jene Unordnung und ein innerer lebendiger Zusammenhang und Fortschritt der Gedanken wird bemerkbar. Aber dennoch, wie schwer ists, des Briefes Inhalt und Zusammenhang richtig zu construiren! Der Brief redet die Sprache des Gefühls; obwohl klar, einfach und geordnet im Ganzen, verschmähet er dennoch im Einzelnen nicht selten die strengere Bestimmtheit und unzweydeutige Verknüpfung der Gedanken. Eine gute Disposition aber soll ein treues, verdeutlichendes Abbild der Schrift geben. Zu dem Ende muß sie Sprunghaftes in der Verbindung der Gedanken ausgleichen, Fehlendes ergänzen, Bildliches entkleiden, Ausführliches abkürzen, nur leise Angedeutetes deutlicher, bestimmter aussprechen. Alles dieß aber ist gerade im Joh. Briefe so sehr mit der Gefahr des Fehlgreifens, des Zuwenig und Zuviel verknüpft, daß kein neutest. Brief schwerer zu disponiren ist, als dieser. Dispositionen, die, durch die scheinbare Unordnung des Briefes getäuscht, willkührlich hier dieß, dort jenes herausheben, und zusammenhangslos an einander reihen, zerstören das schöne Bild des Briefes, als eines Ganzen. Genauere Constructionen dagegen irren leicht darin, daß sie da Ordnung, Schärfe und Vollständigkeit in die Disposition bringen, wo sie im Briefe nicht ist. Auf die Weise entsteht ein incongruentes, unhistorisches Bild, und die Disposition macht einen falschen Eindruck. Je schwerer es ist, hier das wahre Mittel zu treffen, desto mehr wird

für den folgenden Verfuch die Nachsicht der Leser in Anspruch genommen. Wir legen dabey die Knappische Disposition zum Grunde *).

Nachdem Johannes 1, 1 — 4. versichert hat, daß was er (oder die Apostel überhaupt) von dem Wesen und Leben des göttlichen Logos verkündigt habe, auf sicheren Augen- und Ohrenzeugnissen beruhe, und daß diese Verkündigung keinen andern Zweck habe, als die Gemeinschaft der Christen mit dem Vater und dem Sohne, Jesu Christo, und eben dadurch ihr seliges Leben zu fördern, geht er 1, 5 ff zur eigentlichen Ermahnung und Belehrung seiner Leser über. Zuerst lehrt er, daß Gott Licht sey (rein und heilig), und jede Finsterniß der Sünde und des Irrthums von sich ausschließe, so daß also, wer mit Gott Gemeinschaft haben wolle, im Lichte des göttlichen Lebens wandeln müsse. Gemeinschaft mit Gott haben und zugleich in der Finsterniß wandeln, sey Widerspruch und Lüge. Nur unter der Bedingung der Heiligung und Reinigkeit bestehe die Christliche Gemeinschaft, und sey die Kraft des Erlösers wirksam, 1, 5—7. Die Erlösungsanstalt durch Christum aber und ihre Wirksamkeit beruhe auf der Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, auf dem Bewußtseyn und aufrichtigen Bekenntniß der Sünde. Wer daher das Bewußtseyn der Sünde in sich leugne, hebe die Heilsanstalt in Christo auf und mache sie für sich unnütz. Aufgenommen aber in die Gemeinschaft des Erlösers müsse jeder auf fortwährende Heiliguug bedacht seyn und sich der Sünde enthalten. Nur unter dieser Bedingung könne der Christ (so lange er im Fleische wandele, der Sünde unterworfen,) der Vergebung seiner Schwachheitssünden gewiß seyn, da die welterlösende Kraft Christi, als des Fürsprechers bey Gott,

---

*) S. Script v. arg. p. 177. sqq.

fortdauere. 1, 8—2, 2. Die Gemeinschaft aber mit Gott, wahre Erkenntniß und Liebe Gottes, zeige und vollende sich eben darin, daß man die Gebote Gottes halte und so wandele, wie Christus gewandelt habe, im Lichte, vergl. 1, 7. Dieses Gebot, zu wandeln wie Christus und seine Gebote zu halten, sey das alte Gebot, die Summa des ganzen Christlichen Lebens, womit die Verkündigung des Evangel. auch bey den Lesern angefangen habe, aber obwohl das alte, uranfängliche, sey es doch für die menschliche Schwäche und Unvollkommenheit immer wieder ein neues Gebot, dessen Wahrheit und Richtigkeit nicht nur ihren Grund habe in Ihm, in Christo, sondern sich auch in den Lesern je länger je mehr bewähre, sofern die Finsterniß der Sünde und des Irrthumes auch bey ihnen verschwinde und dem wahren Lichte Platz mache. Wie nun das vornehmste unter den Geboten Christi die Bruderliebe sey und diese das wesentliche Merkmahl der Jüngerschaft Christi, so sey auch von dieser Seite klar, was eben gesagt worden. Denn welch ein Widerspruch, ein Christ seyn wollen und den Bruder hassen! Nur wer seinen Bruder liebt, lebt im Lichte, Bruderhaß ist ein Werk der Finsterniß. 2, 2—11. — Cap. 2, 12 ff. will Joh., scheint es, seinen Lesern bemerklich machen, daß, was er ihnen bisher geschrieben habe und noch schreibe, nur unter der Voraussetzung geschehe und geschehen könne, daß sie, Alt und Jung, ein lebendiges Bewußtseyn ihrer Erlösung und Versöhnung durch Christum in sich trügen, V. 12, den Sohn Gottes erkannt und den Bösen (den Fürsten dieser Welt) überwunden, überhaupt aber den Vater Jesu Christi wahrhaft erkannt hätten, und an dieser bereits erworbenen Erkenntniß der Wahrheit und Herrschaft über die Welt festhielten. Eben nun unter dieser Voraussetzung, und mit besonderer Beziehung auf das jugendliche Geschlecht der Christen in den Gemeinden, ermahnt er sie, die (von ihnen bereits über-

wundene) Welt und das weltliche Leben zu verleugnen, weil Weltliebe und Liebe zu dem himmlischen Vater unvereinbar seyen, jene vergänglich sey und vergänglich mache, diese aber das ewige Leben gewähre. 2, 15—17.

So der Welt zu entsagen und im Lichte Gottes zu wandeln, sey jetzt um so nothwendiger, da die letzte Stunde mit ihrem Gericht bereits nahe. Das Zeichen dieser Nähe sey das Hervortreten des antichristlichen Unwesens und die Ausscheidung der Antichristen aus der Christlichen Gemeinschaft. Er fürchte zwar nicht, daß seine Leser in dieser Hinsicht verführbar seyen, denn er setze voraus, daß sie als Christen die Wahrheit erkannt hätten und festhielten. Aber eben deshalb, weil er ihnen vertraue, mache er ihnen das Wesen des Antichristenthumes kenntlich, welches darin bestehe, zu leugnen, daß Jesus der Christ sey. Indem er sie nun darauf aufmerksam mache, daß wer den Sohn leugne, auch den Vater leugnen müsse, er sie nur im Allgemeinen wolle dazu ermahnt haben, in ihrem die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn knüpfenden und des ewigen Lebens theilhaftigen Glauben zu verharren. Die Salbung des heil. Geistes treu bewahrend, bedürften sie keiner Belehrung weiter, sondern würden die falsche Lehre leicht von sich abzuweisen, und Wahrheit und Irrthum in jedem Falle wohl zu unterscheiden wissen. So möchten sie in der Gemeinschaft mit dem Erlöser standhaft bleiben, um, wenn er erscheine, vor seinem Gericht mit Freudigkeit bestehen zu können, 2, 18—28.

Wer da wisse, daß Er (Gott) gerecht sey, der müsse auch, wenn er der Gerechtigkeit sich befleißige, der Kindschaft Gottes sich bewußt seyn. — Nachdem nun Joh. in einer Zwischenbemerkung gezeigt hat, wie die Fähigkeit der Christen, Kinder Gottes zu seyn, ein großer Beweis der Vaterliebe Gottes, das Wesen der Gotteskinder aber der von Gott entfremdeten Welt verborgen sey, ja die

volle Herrlichkeit der ersteren nicht jetzt, sondern erst dort, in jenem Leben, kund werden könne als bestehend in der Anschauung und in der Aehnlichkeit Gottes (3, 1—2.), entnimmt er aus dieser Hoffnung der Kinder Gottes auf ihre dereinstige Herrlichkeit einen neuen Antrieb zur fortgesetzten Reinigung und Heiligung des Christl. Lebens. Jede Sünde (Fehl) müsse vermieden werden, denn sie sey gegen göttliche Ordnung und Gesetz. Und da Christus, selber sündlos, eben deßhalb erschienen sey, um die Sünde hinwegzutilgen, so müsse auch Jeder, der in seiner Gemeinschaft verbleiben wolle, die Sünde ganz von sich abthun. Hier gebe es kein Mittelding noch Getheiltes, sondern entweder volle Reinheit und Gerechtigkeit nach dem Vorbilde des Herrn, oder Sündigen nach des Teufels Art und Antrieb. Da nun aber der Sohn Gottes erschienen sey, um des Teufels Werk und Herrschaft auf Erden zu zerstören, so könne, wer (durch Christum) aus Gott geboren sey und den Samen des göttlichen Lebens empfangen habe, durchaus nicht sündigen (vergl. 1, 6.). So unterscheide sich Gottes und des Teufels Kindschaft. Die Kinder Gottes thäten, was Recht vor Gott sey, und liebten insbesondere die Brüder, gemäß dem uranfänglichen Gebote des Evangeliums, die Brüder zu lieben. Ganz anders die Kinder des Teufels. Wie Kain, aus teuflischem Sinn, Neid und Haß dem frömmeren Bruder getödtet (ähnlich, wie es jetzt in der Welt den Christen gehe, V. 13.), so hasse auch, wer vom Teufel sey, den Bruder und sey insofern ein Menschenmörder. Jeder Menschenmörder aber sey des Todes schuldig und des ewigen Lebens verlustig. Dagegen, wer die Brüder liebe, eben dadurch schon aus dem Tode zum Leben hinübergegangen und im Besitz des ewigen Lebens sey. 3, 3—15.

Nachdem Joh. das Wesen der Christlichen Bruderliebe kurz beschrieben, daß sie der das Leben aufopfernden

Liebe Christi gleich seyn, und nicht in Worten, sondern in der That und Wahrheit bestehen müsse 3, 16—18., schließt er diesen Theil des Briefes mit der trostreichen und ermuthigenden Bemerkung, daß, wer sich der Treue im Glauben und der wahren Bruderliebe bewußt sey, und in dieser Hinsicht von seinem Gewissen nicht verdammt werde, sich auch vor dem Gerichte des allwissenden Gottes nicht zu fürchten brauche, sondern sich der Gnade Gottes und der Erhörung seines Gebetes sicher getrösten könne. Es komme also alles darauf an, daß man in der Gemeinschaft mit Christo bleibe, und seine Gebote halte; das Bewußtseyn aber von der Gemeinschaft mit dem Erlöser habe seine Gewährleistung in dem Besitze des göttlichen Geistes, den er uns mitgetheilt, 3, 19—24.

Hieran, an das letztere, knüpft sich eine neue Ermahnung (vergl. 2, 18—27.), ja nicht jedem Geiste zu trauen, sondern, in Betracht des falschen Prophetenthumes in der Welt, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott seyen. Das sichere Kennzeichen des göttlichen und antichristlichen Geistes sey, daß jener die Menschheit, die wahre Erscheinung des Messias in Jesu bekenne, dieser leugne. Wie Gott und Welt einander gegenüberstehen, einander ausschließen, so der Geist der Wahrheit aus Gott und der Geist des Irrthums aus der Welt. Sie, die Leser, seyen aus Gott und hätten durch ihn die Welt bereits überwunden. Um so nothwendiger und um so leichter sey es, den Geist des Irrthums von sich abzuwehren und dem Geiste der Wahrheit treu zu bleiben. 4, 1—6.

Wie nun der aus Gott geborene Geist der Wahrheit sich vorzüglich in der Christlichen Bruderliebe kund giebt (vergl. Ev. Joh. 13, 35.), so gehet Joh. von neuem dazu über, die Seinigen zu dieser Liebe zu ermahnen, und ihnen die Nothwendigkeit, den Werth und das Wesen derselben recht dringend ans Herz zu legen. Die

Liebe sey von Gott, ja Gott die Liebe selbst, die Liebe also ein wesentliches Kennzeichen der Erkenntniß und Kindschaft Gottes. Die Liebe Gottes gegen uns bestehe darin, daß er seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, auf daß wir, die wir ihn doch nicht zuvor geliebt, durch den Sohn das ewige Leben haben möchten Solche Liebe fordere Gegenliebe, und festes Glauben und Bekennen, daß Jesus der Sohn Gottes sey. Wahre Gottesliebe aber, worin eben die Gemeinschaft mit Gott bestehe, müsse sich nothwendig kund geben und völlig erweisen in der Bruderliebe. So offenbare sich in den Christen der heilige Geist des Gottes, der die Liebe selber sey. Wo nun aber die wahre Gottesliebe und Gottesgemeinschaft walte, da verschwinde von selbst die Furcht vor Gott und seinem Gerichte. Die volle Liebe treibe die Furcht aus; peinvolle Furcht und selige Liebe seyen unverträglich miteinander. — Die Christliche Bruderliebe entspringe auch nothwendig aus dem Glauben an Jesum den Christ. Denn da der Gläubige aus Gott geboren sey, so müsse, gleichwie das Kind den Vater und die Brüderliebe, so auch jeder, der aus Gott geboren sey, den himmlischen Vater und die Brüder zugleich lieben. Die echte Bruderliebe gründe sich auf die echte Gottesliebe, diese aber zeige sich in der Beobachtung der göttlichen Gebote, welche dem, der durch den Glauben an Jesum den Christ die Welt überwunden habe, nicht schwer seyen, 4, 7—5, 5.

Dieser Glaube aber sey kein grundloser; denn, was der Messias thun, und wie er habe erscheinen sollen, das habe er gethan, so sey er erschienen. Er sey gekommen mit dem Wasser (der Taufe) und dem Blute (der Versöhnung). Diesem zwiefachen (thatsächlichen) Zeugnisse gebe der heilige Gottesgeist volle Kraft und das Siegel der Wahrheit. So seyen also drey, die da Zeugniß geben, und diese drey bezeugen ein und dasselbe. Und dieses dreyfache Zeugniß für den Sohn sey das Zeugniß Got-

tes selbst. Wer also an den Sohn nicht glaube, glaube auch an Gott nicht, und mache ihn zum Lügner. Da nun jenes Zeugnisses Inhalt der sey, daß uns Gott in Christo das ewige Leben gegeben habe, so könne auch nur, wer den Sohn habe, des ewigen Lebens theilhaftig werden. 5, 6—12.

So geht Johannes zum Schluß des Br. über, 5, 13—21. Des Briefes Zweck sey, den Lesern recht einzuschärfen, daß nur wer an Jesum Christum wahrhaft glaube, (und in diesem Glauben sich reinige und heilige und kraft desselben die Brüder liebe), das ewige Leben habe und der Erhörung seines Gebetes gewiß seyn könne. — Das gemeinsame Gebet der Christen, insbesondere die Fürbitte betreffend, so müsse man, indem man für die sündigenden Brüder zu Gott bitte, wohl bedenken, daß zwar jede Ungerechtigkeit und Sünde wider Gottes Recht und Gesetz, unter den Sünden aber wohl zu unterscheiden sey zwischen der Sünde zum Tode und der nicht zum Tode. Nur für die, welche keine Todsünde begangen, solle der Christ zu Gott beten, für die Todsünder (erlaube es die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit) nicht. — Nachdem Joh. nun noch einmahl die sündige und vom Teufel beherrschte Welt und die Kinder Gottes, die Gläubigen, die den wahrhaftigen Gott erkennen, sich in der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne von der Sünde und der Welt rein erhalten und so des ewigen Lebens gewiß sind, — einander gegenüber gestellt hat, schließt er den Brief mit der kurzen Ermahnung: Kindlein hütet Euch vor den Idolen! —

Der Eindruck, den so das Ganze auf uns macht, ist nicht der einer altersschwachen, zusammenhangslosen Schrift, wofür Viele sie gehalten haben. Eben so wenig aber macht der Brief den Eindruck einer Streitschrift. Ohne alle polemische Form, ganz im Tone der ruhigen, aber

dringenden Belehrung und Ermahnung, mehr andeutend, als ausführend, mehr erinnernd und voraussetzend, als neubelehrend und erörternd ist er, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, recht eigentlich ein gemüthlicher Brief der apostolischen Parakleſis. Seine Anmuth und Innigkeit, sein Tiefsinn und seine Einfalt, bey dieser Einfalt so viel Lebendigkeit, bey aller Dunkelheit im Einzelnen so viel Klarheit im Ganzen, bey scheinbarer Unordnung und Abgerissenheit so viel innere Ordnung und Zusammenhang, bey aller Ausführlichkeit der herrschenden Gedanken so viel leise Andeutungen und Anklänge unausgesprochener Wahrheiten, — und dann vor allem diese hohe und reine Licht- und Liebesgestalt des Christenthumes, die darin vor Augen gestellt wird, — das alles hat von Alters her auf alle edlere Gemüther so viel Reiz ausgeübt*), und diesen Brief von jeher zu einem Lieblingsbuche besonders derer gemacht, die das Christenthum mehr als Religion der Liebe und des Herzens auffassen, und bey aller Freude am Lichte und an der Erkenntniß des Erkennbaren, bey allem Eifer nach Wissenschaft und Verständigung in Begriffen, doch mehr mit dem unmittelbaren Gefühle am Evangelium Theil nehmen, kein Licht ohne Wärme, keinen Glauben und kein Wissen ohne Liebe und That begehren, und die Gemeinschaft mit dem Erlöser in der Liebe zu den Brüdern zu bethätigen suchen. Will man solche Christen Mystiker nennen, immerhin! Die reine und einfache Mystik ist eine eben so wesentliche und rechtmäßige Seite des Christlichen Lebens, als der Christliche Verstand und die Christliche Wissenschaft, — und wohl zu unterscheiden von jenem unsauberen Geiste des Mysticismus alter und neuer Zeit, der

---

*) S. die Lobrede auf die γλυκύτης, die Suavitas des Br. in Carpzov Epp. catholic. Septenarius, in der praefatio.

den Glauben in Aberglauben, das keusche Wort und Bild göttlicher Dinge in phantastisches Spielwerk und das Licht und Leben des verstandvollen Evangeliums in Unverstand, Faulheit und Finsterniß verkehrt, und dem wahren Christenthume nicht weniger widerspricht, als jede andere Verwirrung des Göttlichen und Menschlichen. Jener edlen echtchristlichen Mystik mag der Brief das Wort reden. Nur bemerke man, daß er dieß nicht mehr thut, als jeder Paulinische Brief, und daß er mehr enthält, als was der bloße Mystiker begehrt und diesen befriedigt. Der unreinen antichristlichen Mystik aber, sie sey gnostisch, oder ascetisch, widerspricht er auf allen Blättern und straft sie Lügen und nennt sie Finsterniß.

Sechstes Capitel.

Ueber des Briefes Veranlassung und Zweck.

Wäre der Brief, wie Einige meinen, das Begleitungs- und Zueignungsschreiben, oder wie Andere sagen, sogar der zweyte erläuternde, oder praktische Theil des Evangeliums, so wäre über seine nächste Veranlassung und seinen Zweck kein Zweifel. Da aber das eine wie das andere höchst unwahrscheinlich ist, so wird die Untersuchung über diesen Punkt um so schwieriger, da der Brief nach seiner Art auch hierüber schweigt.

Bedenkt man seine encyclische Form, die Allgemeinheit seiner Ermahnungen, so wie den Mangel an genaueren persönlichen und lokalen Beziehungen, so sollte man glauben, der Brief habe weder eine besondere äußere Veranlassung, noch irgend einen spezielleren Zweck gehabt. Aber ganz die entgegengesetzte Ansicht ist in der neueren Zeit herrschend geworden. Der Brief, sagt man, habe allerdings einen besonderen äu-

ßeren Anlaß und einen dem entsprechenden speziellen Zweck gehabt, nemlich den, bestimmte Irrlehrer oder Irrlehren in den Joh. Gemeinden zu widerlegen und zu bekämpfen. Gegen welche Irrlehrer aber der Brief besonders streite, darüber sind die Meinungen sehr getheilt *). Einige sagen, er habe es mit Juden oder Judenlehrern zu thun **). Andere aber lassen den Brief streiten gegen judaisirende Christen, Ebioniten oder gar abgefallene Judenchristen ***). Dagegen behaupten Andere, Joh. bekämpfe die Gnostiker ****), Andere sagen bestimmter, die Doketen †) seiner Zeit. Einige sagen, Cerinth und seine Secte ††), Andere aber, die Johannisjünger jener Zeit †††) seyen Veranlassung und Gegenstand des polemischen Br. Viele endlich meinen, der Brief sey gegen mehrere der genannten Irrlehrer zugleich gerichtet ††††).

---

*) S. Car. Chr. Flatt diss., qua variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Ioannis epistola notatis sententiae modesto examini subiiciuntur. Tub. 1809. 4.

**) So Loeffler dissert. Ioan. epistola 1. Gnosticos inprimis impugnari neg. in d. Comm. theologg. Vol. 1. Dagegen schon Wunder diss. utrum 1 Ioan. ep. coetui e. Iudaeis et Iudaeochristianis mixto scripta sit. Witt. 1799.

***) So Semler Paraphr, Ep. Ioan. p. 28. und zu 2, 22. Tittmann de vestig. gnostic. p. 179. Schroeckh KG. Bd. 2. p. 320. Knapp script. v. argum. p. 157. sqq. cfr. Tertull. de praescript. haer. Cap. 33. — Für abgefallene Judenchristen erklären sich, wegen 2, 19., Lange in den Schriften d. Joh. Bd. 3. S. 19. ff. und Eichhorn in der Einl. Bd. 2. S. 291 ff.

****) S. Michaelis Einl. ins N. T. Bd. 2. § 222. Kleuker Joh. Petr. und Paul. als Christologen S. 63. ff. und über den Urspr. und Zweck d. apost. Br. S. 519. f.

†) So d. Scholien bey Matthäi (Epp. cathol.) zu 4, 3. p. 130 und 4, 2. p. 224. vergl. Tert. de carne Chr. 24. Vitringa, observatt. sacrae lib. V. c. 20. Oporinus dissert. Ioan. paraenesis ad primos Chr. nodis liberata etc. 1741. I. G. Walch Misc. sacr. p 853 sqq. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. S. 69 ff. Bertholdt und A.

††) S. vorzüglich Vitringa a. a. O. Oporinus. Storr über d. Zweck der ev. Gesch. u. s. w. S. 43 und 180. ff.

†††) Nic. Barkey Bibl. Hagana Class. 3. fasc. 3. Class. 4. fasc. 2. Storr, Keil und A.

††††) So Tert. de praescr. 33. Vitringa, Oporinus, Michaelis, Storr, Flatt und Andere.

Fragen wir zuerst im Allgemeinen, ob die Polemik gegen dergleichen Irrlehrer die nächste Veranlassung und der Hauptzweck des Br. gewesen sey, so müssen wir, bey genauerer und unbefangener Betrachtung der ganzen Art und Form des Sendschreibens, diese Frage, so gestellt, durchaus verneinen. Im Bejahungsfalle würde Johannes mit der Polemik gegen die Irrlehrer nicht nur angefangen, sondern auch damit dergestalt fortgefahren haben, daß vor der in diesem Falle unerlaßlichen genaueren Bezeichnung und Widerlegung der Irrthümer die rein didaktische Paräneſe gänzlich zurückgetreten wäre. Aber gerade das Gegentheil findet Statt, wenn man nicht etwa, wie Einige thun, selbst die unschuldigsten Ausdrücke und Aussprüche zwingt, polemische Farbe und Beziehung anzunehmen.

Erst nachdem der Apostel von vielem andern gesprochen, von der Gewißheit der apostol. Zeugnisse für Christum, den Logos des Lebens, von der unbedingten und ungetheilten Gemeinschaft der Christen mit dem reinen göttlichen Lichte, und erst nachdem er zur fortwährenden Heiligung, zur echten Bruderliebe, zur Weltverleugnung ermahnt hat, gedenkt er 2, 18. ff. des antichristlichen Unwesens in der Zeit, und zwar in einem Zusammenhange, daß man sieht, er nimmt darauf nur gelegentliche und vorübergehende Rücksicht. Ausdrücklich aber versichert er seine Leser 2, 21., daß er des antichristlichen Irrwesens nicht etwa deßhalb Erwähnung gethan habe, weil er sie schon für eine Beute der Verführer halte, sondern nur, um sie zum Festhalten an der erkannten Wahrheit des Evangeliums zu ermahnen. Ja noch mehr! Nachdem er den Hauptirrthum der Irrlehrer, und was daraus nothwendig folge, kurz angegeben, bricht er seine Rede darüber mit der Bemerkung ab, daß er sie in dieser Hinsicht dem schützenden und sie in alle Wahrheit einführenden Geiste Gottes, womit sie

gesalbt seyen, getrost überlasse, und eben in dieser Zuversicht nicht nöthig habe, sie ausführlicher darüber zu belehren, 2, 26. 27. Nun kommt Joh. zwar 4, 1 ff. auf die Irrlehrer wieder zurück, aber ebenfalls nicht, um sie zu widerlegen, sondern nur um seine Leser davor zu warnen, und sie von Neuem zur Wachsamkeit in der Gefahr, zur Prüfung der Geister und zur treuen Bewahrung ihrer Gotteskindschaft zu ermahnen; und schon 4, 7 ff. geht er wieder zu etwas ganz anderem über. Auch 5, 6 ff. ist die polemische Tendenz gegen den Antichristianismus so leise, daß sie kaum bemerkbar wird. Nur um zu zeigen, daß der die Welt überwindende Glaube an Jesum den Christ durchaus nicht grundlos sey, macht er auf das dreyfache Zeugniß für denselben aufmerksam, so wie darauf, wie thöricht die Welt sey, menschlichem Zeugniß zu vertrauen und das göttliche zu verwerfen.

Da nun das Polemische in dem Briefe sich zu dem rein Paränetischen und Didaktischen etwa wie Eins zu Fünf verhält, und die Polemik, ohne alle polemische Form, der apostolischen Parakleſis nur Stellenweise und mit leisem Tritte zur Seite geht, auch Joh. am Schluße seinen Lesern ausdrücklich sagt 5, 13. (vergl. 1, 4.), er habe aus keiner andern Absicht an sie geschrieben, als um sie von Neuem im Glauben an Jesum den Christ zu befestigen: so hat der Apostel meines Erachtens alles gethan, um die Meinung zu verhüten, als seyen die Umtriebe der Irrlehrer und ihre Widerlegung seines Briefes allernächste Veranlassung und Hauptzweck.

Aber so augenscheinlich es ist, daß nicht die Polemik, sondern vielmehr die einfache apostolische Parakleſis die nächste Veranlassung und der Hauptzweck des Br. ist, so sind wir doch weit entfernt, alles Polemische in der Veranlassung und dem Zwecke des Br. leugnen zu

wollen. Daß der Br. eine gewisse polemische Tendenz hat, ist eben so unverkennbar, als daß dieselbige sehr untergeordnet und nur mittelbar ist, und einem andern und höheren Zwecke dient. Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß das antichristliche Unwesen in den Gemeinden jener Zeit zu unserm Briefe mittelbar Veranlassung gegeben habe. Offenbar aber verhält sich die ganze Sache einfach so, daß Johannes, vermöge der ihm obliegenden Pastoralpflicht, die seiner Pflege anvertraueten Leser in der Erkenntniß der Lehre Jesu und im Christlichen Leben auf alle Weise zu fördern und vor Irrsal jeglicher Art zu behüten, — in dem mehr oder weniger mangelhaften und schwankenden, von der unchristlichen Welt mannigfach bedrängten, und durch das Treiben antichristlicher Irrlehrer immer mehr beunruhigten und gefährdeten Zustande seiner Gemeinden eine dringende Aufforderung und die nächste Veranlassung fand *), ein Circularschreiben an sie zu erlassen, und sie so auch schriftlich, wie er oft mündlich gethan haben mochte, zur Standhaftigkeit und Treue im Glauben zu ermahnen, sie auf ihre Hauptmängel im Christenthum aufmerksam zu machen, insbesondere aber das Gebet der Heiligung und Bruderliebe ihnen einzuschärfen, und sie so vor den Verführungen des Antichrists zu bewahren. Möglich, daß das Evangelium dieselbige Veranlassung und einen entsprechenden Zweck hatte 20, 29. 30., so daß Johannes die historische Belehrung im Ev. vorangehen und die epistolarische Paraklesis unmittelbar darauf folgen ließ.

---

*) Aehnlich Luther in der Schrift: Scholia et Sermones in primam Ioannis epistolam etc. ed. Paul. Iacob Bruns Lubecae 1797 in der Vorrede p. 3. 4. Occasio autem ep. scribendae fuit haec, quod tempore S. Ioannis haeretici quidam falsa doctrina turbaverant ecclesias, tum singularis inter Christianos erat pigritia. — Ioannes igitur et *didacticus* est et *adhortatorius*. —

So würde sich des Briefes Art und Form, sein katholischer Charakter, und das Verhältniß des Paränetischen zum Polemischen darin am einfachsten und besten erklären lassen.

Nun aber entsteht die Frage, worauf denn die mittelbare polemische Tendenz des Briefes sich beziehe, und was das für Antichristen und Verführer gewesen seyen, denen die Paraklesis des Apostels entgegen zu wirken suche?

Die Quelle alles antichristlichen Wesens ist nach Johannes die Welt, der κόσμος. Das Antichristenthum beschreibt der Apostel im Allgemeinen als das Leugnen der Messiaswürde Jesu. Unter dem κόσμος aber versteht er den Inbegriff aller (nicht von Natur und ursprünglich nothwendigen, sondern aus sittlicher Freyheit entstandenen) ungöttlichen, von dem Fürsten dieser Welt, dem Teufel, beherrschten, der Wahrheit und dem Leben aus Gott entfremdeten, und eben darum auch die Messianität Jesu und die Erscheinung des Sohnes Gottes leugnenden Denk- und Sinnesweisen, 4, 5. u. a. Historisch gefaßt bestand dieser κόσμος zu Joh. Zeit in dem widerchristlichen Juden- und Heidenthume überhaupt. Da nach Johannes Christenthum und Welt in diesem Sinne schlechthin unvereinbar und in steter Feindschaft mit einander begriffen sind, so daß der Sieg des einen nothwendig der Untergang des andern ist, so ist nach ihm auch die Hauptaufgabe des Christlichen Lebens, die Welt, die widerchristliche, durch den Glauben und die Liebe Christi zu überwinden. Bedenkt man aber, daß, je mehr das Evangelium und die Christliche Brüdergemeinde sich in der Welt verbreitete und befestigte, desto mehr der ungläubige Juden- und Heidenkosmos zur Feindschaft dagegen gereizt wurde, und alles, Gewalt und List, Verführung und Trug, aufbot, um den Christlichen Glauben zu hemmen und zu zerstören: so ist nichts natürlicher, als daß Joh. seine Pa-

rakleſis zunächſt beſonders darauf richtete, die Kinder Gottes vor der Welt und vor jeder, die wahre innere Weltüberwindung hemmenden, Vermiſchung mit ihr, vor jeder Halbheit und Getheiltheit zwiſchen Gott und der Welt, 1, 5 ff. zu warnen, zum Kampfe gegen ihre Luſt und Liſt, Gewalt und Verführung zu ermuntern, und ſie ſo zur Feſtigkeit und Treue gegen die Wahrheit in Chriſto zu ermahnen, vergl. 3, 12. 4, 3—6. 5, 4—6. ff. 19—21. So erklärt ſich auch, wie der Apoſtel in Beziehung auf den heidniſchen κόσμος ausdrücklich vor den Idolen warnen konnte 5, 21., und wie Manche wiederum auf dem Grunde von 5, 6 ff. 2, 22. 23. nicht ohne Schein haben ſagen können, der Brief ſey gegen ungläubige Juden gerichtet.

Aber obgleich die Parakleſis zur Verleugnung und zum Kampfe mit dem antichriſtlichen κόσμος überhaupt als die polemiſche Grundidee des Br. anzuſehen iſt, ſo darf doch die mittelbare polemiſche Tendenz darauf allein nicht beſchränkt werden. Sowohl die Geſchichte des Joh. Zeitalters, als auch ausdrückliche Stellen des Br. 2, 18 ff. zwingen zu der Vermuthung, daß Johannes in ſeinem Br. ſpeziellere antichriſtliche Irrthümer und Verführungen jener Zeit und zwar innerhalb der Chriſtlichen Gemeinſchaft im Auge hatte.

Schon längſt war das ungläubige und widerſpenſtige Juden- und Heidenthum nicht mehr der einzige und gefährlichſte Feind der Chriſtenheit. Bereits ſchon zu des Apoſtels Paulus Zeiten hatte ſich innerhalb der Chriſtlichen Gemeinſchaft aus der unvermeidlichen Verbindung und Vermiſchung des Alten und Neuen, Chriſtlicher und nicht Chriſtlicher, theils Jüdiſcher, theils heidniſcher, religiöſer und philoſophiſcher, Elemente ein viel bedenklicheres und gefährlicheres Antichriſtenthum (die ſogenannte Pſeudologie, Pſeudadelphie, Pſeudodidaskalie, oder das ſogenannte Pſeudoapoſtelthum oder Pſeu-

doprophetenthum) gebildet, welches zu bekämpfen und aus den Gemeinden auszutreiben schon Paulus, der streitrüstigste Apostel, alles aufgeboten hatte, aber vergebens. Zwar gelang es ihm, die erste Manifestation dieses Pseudoprophetenthumes, die judaisirende, für das Gesetz Mosis eifernde Pseudologie, in so weit zu überwinden, daß seine Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben und nicht aus den Werken des Gesetzes, von der Freyheit der Kinder Gottes u. s. w. fortan allgemeine Gültigkeit in der Christenheit bekam und behielt. Aber nicht nur erhielt sich auch nach dem Tode des Apostels die judaisirende Pseudodidaskalie, wiewohl kraftlos, sondern es entwickelten sich auch immer mehr neue zum Theil noch gefährlichere Arten des Pseudoprophetenthumes in den Gemeinden. Dahin gehört besonders diejenige Pseudologie, deren Ursprung und erste Bewegungen schon Paulus kannte und bekämpfte, deren Wachsthum und immer drohendere Gefahr er weissagte, und die er als eine ψευδώνυμος γνώσις, als die φιλοσοφία καὶ κενὴ ἀπάτη κατὰ παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστὸν charakterisirt vergl. Col. 2, 8. 18. 19. 1 Tim. 6, 20. Dieses theosophische, um nicht zu sagen, gnostische Pseudoprophetenthum, welches aus der verworrenen Orientalischen Theosophie jener Zeit (einem mehr oder weniger idealistischen Dualismus und Mysticismus) entsprang, und in seiner eklektischen, zum Theil auch pantheistischen Richtung darauf ausging, alle vorhandenen Religionsweisen in sich zu vereinigen, und, wie das Judenthum, so auch das Christenthum in sich aufzunehmen und sich zu assimiliren, — dieses war es nun, was sich zur Zeit der Joh. Schriften überall und immer mehr, ganz vorzüglich aber in den Kleinasiatischen Gemeinden ausbreitete und entfaltete, den Glauben der Christen verwirrte, und ihn seiner eigenthüm-

lichen Kraft, Klarheit und Wesenheit immer mehr beraubte, συλαγωγῶν, Col. 2, 8. Anfangs in sich selber verworren, und nur von fern drohend und verführend, hatte es sich jetzt mitten in der Christenheit immer tiefer eingenistet, seine Absichten deutlicher entwickelt, sich immer scheinbarer, verführerischer und individueller gestaltet, insbesondere aber, um das seinem Wesen nach zu widerspenstige Christenthum leichter in sich hereinzuziehen und mit seinen theosophischen Denkweisen schneller zu amalgamiren, das Reale, die historische und positive Grundlage des Christlichen Glaubens, die Geschichte und Person Jesu, zu entrealisiren und in einen bloßen Schein zu verflüchtigen angefangen.

Will man dieses Irrwesen die Gnostik, oder den Doketismus der apostolischen Zeit nennen, jenes nach 1 Tim. 6, 20. Col. 2, 8., dieses nach dem Sprachgebrauch der Ignatianischen Briefe*), so gilt das hier gleichviel. So viel aber müssen alle Kenner des Joh. Zeitalters**) zugeben, daß ein solcher Doketismus, eine solche ψευδώνυμος γνώσις wirklich in jener Zeit vorhanden war. Daß Cerinth der Zeitgenosse des Johannes, obgleich ein Judenchrist, dennoch dieser gnostischen Richtung ergeben war, ist eben so gewiß, als daß es seiner Theosophie noch an aller Cohärenz fehlte. Eben deßhalb aber gehört sie ganz in die Joh. Zeit, als wo sich nur erst die Anfänge der gnostischen Systeme zeigen. Was auch sonst an der Geschichte***) von der harten Begegnung des Johannes mit Cerinth im Bade zu

---

*) S. ad Smyrn. 2 10. vergl. 12. ad Trall. 10. vergl ad Eph. 7. ad Magn. 11.

**) Die Zeit vom Tode des Apostels Paulus bis gegen das Ende des ersten Jahrhunderts.

***) S. Irenaeus 3, 3. vergl. Euseb. H. E. 3, 28. vergl. 4, 14. S. Wegscheiders Einleitung in das Ev. des Joh. S. 51. ff.

Ephesus wahr oder nicht wahr seyn mag, immer ist es nicht unwahrscheinlich, daß Johannes in seinem Gemeindekreise mit diesen und ähnlichen Irrlehrern und Irrthümern wirklich zu kämpfen hatte.

Da unser Brief in die Zeit gehört, wo jenes doketische oder gnostische ψεῦδος immer gefährlicher wurde, und sich besonders in Kleinasien immer weiter verbreitete, so ist schon in so fern zu vermuthen, daß Johannes darauf Rücksicht genommen habe. Daß dieses ψεῦδος im Br. nicht unmittelbar und im Einzelnen, weder spekulativ, noch dialektisch widerlegt wird, ist kein Einwurf dagegen. Die schriftliche Polemik der Apostel war überhaupt mehr nur eine mittelbare, und niemahls eine wissenschaftliche und künstlerische. Nur der Römerbrief macht gewissermaßen eine Ausnahme. Sonst ist in der Regel, so oft auch die Apostel in ihren Briefen mit Gegnern zu thun haben, das Polemische dem Apologetischen untergeordnet, und beschränkt sich auf eine einfache Bezeichnung des Irrthumes und eine eben so schlichte Gegenüberstellung der Wahrheit *). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß Joh. jener doketischen Pseudologie und Skepsis bereits sein Evangelium, als Erweis der Wahrheit und Gewißheit der Geschichte Jesu, entgegengestellt hatte, und daß er jetzt in seinem Br., daran erinnernd 1, 1 ff., den mehr praktischen und paränetischen Elenchus folgen läßt.

Ob aber unser Br. wirklich gegen die Doketen seiner Zeit gerichtet sey, ob nur gegen diese allein und nicht vielleicht auch gegen andere Irrthümer jener Zeit, darüber müssen die betreffenden Stellen des Br. selbst entscheiden.

---

*) S. die Vorschriften, welche P. dem Timotheus über die wahre apostolische Polemik ertheilt, 2 Tim. 3, 14 — 23 — 26.

Was er 1, 1—3. über die Glaubwürdigkeit und Realität der von ihm (und anderen Augenzeugen) überlieferten Geschichte Jesu im Allgemeinen sagt, ist, wenn irgend etwas, gegen die doketische Skepsis an der Wahrheit der menschlichen Erscheinung und Geschichte Christi gerichtet. Eine ähnliche Beziehung scheinen im Evangelium Stellen, wie 19, 35. u. a., zu haben.

Cap. 2, 18—22. werden, die Irrlehrer zum ersten Mahle näher bezeichnet. Aber wie? Das historische Moment dieser Stelle bestimmt zu bezeichnen, hat große Schwierigkeit.

Einige haben die Stelle so verstanden, als meine Joh. hier äußerlich vom Christenthum abgefallene, und zu Leugnern der Messianität Jesu gewordene Judenchristen. Allerdings ist 2, 19. von einem Herausgehen der Irrlehrer aus der Christl. Gemeinschaft die Rede. Aber das ἐξῆλθον scheint doch mehr einen inneren, als einen äußeren Act zu bezeichnen. Und worin liegt denn, daß die Ausscheidenden, ehe sie Christen wurden, Juden gewesen? — Die Verführer waren offenbar Christen, die an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten hatten. Auf keinen Fall waren es, wie Einige wollen, bloß ungläubige Juden; könnte es dann wohl heißen ἐξῆλθον und μεμενήκεισαν μεθ' ἡμῶν? Waren aber die Irrlehrer weder ungläubige Juden, noch äußerlich vom Christenthum ganz abgefallene Judenchristen, sondern, wie es scheint, in der äußeren Christengemeinschaft sich immer noch umtreibende Antichristen, so ist klar, daß die Formel 2, 22. ἀρν., ὅτι Ἰ. οὐκ ἔστιν ὁ Χ. nothwendig einen mehr mittelbaren, complicirten Sinn haben müsse.

Wenn nun Einige vermuthen, Joh. habe hier den Ebionitismus seiner Zeit gemeint, so hat dieß scheinbar viel für sich. Denn obgleich der Grundirrthum des Judenchristlichen ψεῦδος sich zunächst nur auf das Gesetz bezog, so entwickelte sich doch daraus, vielleicht jetzt

schon, je länger je mehr die irrthümliche Vorstellung der späteren Ebioniten, daß Jesus nur ein ausgezeichneter Prophet und Gesetzesrestaurator gewesen sey. Indem aber der Ebionitismus die Messianität Jesu nur auf das Prophetenthum beschränkte, nur den Christus nach dem Fleisch anerkannte, die höhere Würde Jesu als Gottessohn im eminenten Sinne aber nicht, konnte es dem Logoslehrer Johannes allerdings so scheinen, als werde von den engherzigen Judenchristen die wahre Messianität Jesu wirklich geleugnet. Nimmt man dazu, daß an der niedrigeren Vorstellung dieser Judenchristen von der Person Christi ihr etwas erstarrter und wenig spekulativer, streng antipolytheistischer Monotheismns wenigstens zum Theil Schuld war, daß sie also, weil sie die absolute Monarchie Jehovas streng festhielten, sich zum Joh. Gottessohn, dem Logos in Christo, nicht erheben konnten, so gewinnt die Ansicht, daß Joh. hier das Judenchristliche ψεῦδος meine, durch die antithetische Formel des Br. 2, 23. πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν, οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει, — sehr an Wahrscheinlichkeit. Auch hat es an und für sich gar kein Bedenken, daß Joh in diesem Falle gegen einen zwiefachen antichristlichen Irrthum seiner Zeit, gegen den doketischen 4, 1 ff. und gegen den ebionitischen 2, 18 ff. zugleich streiten würde. Dasselbe thut auch Ignatius in seinen Briefen *), eben so eifrig vor dem Judaismus, als vor dem Doketismus im Christenthume warnend, und das oft in einem und demselbigen Briefe. Zwar war die Hauptreibung mit dem Judaismus, besonders in den Kleinasiat. Gemein-

---

*) S. ad Magn. 8. 10. in welcher letzteren Stelle es heißt: ἄτοπόν ἐστιν, Χριστὸν Ἰησοῦν καλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν, woraus sich unsere Stelle 2, 22. recht gut zu Gunsten jener Ansicht erklären ließe. Vergl. ad Philadelph. 6.

den, längst vorüber. Der Irrthum aber erhielt sich, wenn gleich nicht so lebendig, als er zur Zeit des Ap. Paulus gewesen war. Und wenn Ignatius noch für nöthig hielt, gegen das Judaisirende Irrwesen in seinen Gemeinden zu eifern, so läßt sich vermuthen, daß auch die Johanneische Polemik dieses ψεῦδος noch zu bekämpfen hatte.

Indessen ist es doch sehr auffallend, daß Joh. den Judenchristlichen Irrthum gerade so und nicht anders bezeichnet, daß er den Hauptpunkt des späterhin sogenannten Ebionitismus, das ζῆν κατὰ νόμον Ἰουδαϊκὸν oder Ἰουδαϊσμοῦ, wie Ignatius sagt, weder hier noch anderwärts im Briefe hervorhebt und bekämpft. Der Gesetzeseifer aber war und blieb fortwährend der Grundcharakter des Ebionitischen Irrwesens, und Ignatius beschränkt sich in seiner Polemik allein hierauf. Johannes aber berührt diesen Grundirrthum der Ebioniten, wie gesagt, nicht nur nie, sondern er hat es an einigen Stellen, wie es scheint, geradezu mit dem entgegengesetzten Irrthume, dem antinomistischen Libertinismus zu thun, s. 3, 4. vergl. 5, 17. Bedenkt man nun noch, daß Joh. von den Judaisten seiner Zeit schwerlich sagen konnte, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν 2, 18., weil, als Johannes schrieb, das antichristliche Judenchristenthum weder erst entstand, noch auch jetzt etwa erst recht häufig und gefährlich zu werden anfing: so scheint es, als müßte man die Beziehung unserer Stelle auf das Judenchristliche ψεῦδος aufgeben, wenigstens als sehr problematisch dahingestellt seyn lassen und sich nach einer andern Erklärung umsehen.

Es hat zwar, wie wir kurz vorher bemerkten, an und für sich kein Bedenken, eine mehrfache, nach Art der Ignat. Br. wenigstens eine zwiefache, polemische Tendenz im Briefe anzunehmen. Aber etwas ganz anderes ist es, diese mehrfache oder zwiefache polemische Be-

ziehung im Briefe selber, als wirklich vorhanden, nachzuweisen. Daß die polemischen Beziehungen im Briefe zerstreut und auseinander liegen, ist wahr. Aber daraus folgt noch nicht, daß auch jede eine andere sey. Vergleicht man die polemisirenden Stellen miteinander, und betrachtet überhaupt des Briefes ganze Art und Form genauer, so wird je länger je mehr deutlich, daß, außer den obenangegebenen allgemeinpolemischen Stellen gegen den κόσμος überhaupt, die speciellpolemischen bald mehr, bald weniger bestimmt nur eine Hauptart des antichristlichen Irrthumes bezeichnen, dergestalt, daß die eine auf die andere sich bezieht, die eine die andere erklärt und genauer bestimmt.

Die vorliegende Stelle ist zwar die erste, worin die Antichristen näher charakterisirt werden. Aber die Bezeichnung des ψεῦδος 2, 22. ist viel zu allgemein und unbestimmt, um einen deutlichen historischen Begriff von den Joh. Antichristen daraus zu gewinnen. Vergleichen wir aber diese Stelle mit den übrigen polemischen Beziehungen des Br., so wird, abgesehen jetzt von der auf den ersten Anblick gegen ganz etwas anderes streitenden Stelle 3, 4., augenscheinlich, daß der Irrthum, den Joh. 2, 22. nur ganz im Allgemeinen das antichristliche Leugnen der Messianität Jesu und das Trennen des Sohnes Gottes vom Vater nennt, nach der Cap. 1, 1—3. zwar nur mittelbaren, Cap. 4, 1—3. aber unmittelbaren und genaueren Bezeichnung kein anderer sey, als eben der Doketismus jener Zeit, der die reale menschliche Erscheinung Christi aufhob und leugnete.

Was insbesondere die Stelle 4, 1 ff. und ihre Harmonie mit 2, 18. ff., insonderheit mit 2, 22., betrifft, so bemerken wir darüber kurz folgendes:

Wie nach 4, 2. das Christliche πνεῦμα bekennt, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, so besteht nach 4, 3. das antichristliche Pseudoprophetenthum darin, nicht

zu bekennen τὸν Ἰησοῦν [Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.] Was für eine Art der Leugnung Jesu Christi wird hier bezeichnet?

Es ist für die Beantwortung dieser Frage zunächst gleichgültig, ob die V. 3. eingeklammerten Worte unecht seyen oder nicht. Auf jeden Fall müssen sie, auch wenn sie unecht sind, in der dann kürzeren und an und für sich unverständlichen, negativen Formel aus der vollständigeren affirmativen ergänzt werden. Alles aber kommt hier an auf den Sinn der Formel, Ἰ. Χ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα.

Nach Eichhorn soll die Formel, mit der kürzeren, ὅτι Ἰησοῦς ἔστιν ὁ Χριστὸς, völlig gleichbedeutend, nichts weiter enthalten, als den Satz, Jesus, der einen schwachen hinfälligen Menschenkörper hatte, sey der Messias. Nach andern soll ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι nur so viel seyn, als εἰς κόσμον ἔρχ. oder φανερωθῆναι schlechthin. oder ἀποσταλθῆναι εἰς τὸν κόσμον, in welchem Falle die Joh. Formel nichts weiter besagte, als Bekennen oder Nichtbekennen, daß der Messias erschienen sey auf Erden.

Aber beyde Erklärungen, wie scheinbar sie auch seyn und wie sehr sie sich durch eine gewisse Einfachheit empfehlen mögen, halten dennoch bey genauerer Untersuchung die Probe nicht. Was zuerst die Eichhornsche Erklärung betrifft, so ist es im Allgemeinen wahr, daß die nur einmahl gebrauchte Formel einer Schrift nach der öfter vorkommenden verwandten ausgelegt werden muß. Eben so wahr aber ist, daß, wofern nicht besondere Umstände es verbieten, die ausführlichere Formel, zumal wenn sie besonders accentuirt ist, den hermeneutischen Kanon für die verwandte kürzere enthält. Da nun die Formel 4, 2. 3. nicht nur die ausführlichere ist, sondern auch wegen des ἐν σαρκὶ ἐληλ. auch die bestimmtere und accentuirtere, so ist klar, daß die Synonymität derselben mit der häufiger ge-

brauchten, aber kürzeren, Ἰησ. ὁ Χρ., durchaus nicht in sofern behauptet werden darf, als jene nicht mehr enthalten soll, als diese. Schon an und für sich ist es unwahrscheinlich, daß 2, 22. die Formel ἀρν. ὅτι Ἰ. οὐκ ἔστιν ὁ Χρ., von Irrlehrern, die nur an ihrem Christlichen Glauben irgendwie Schiffbruch gelitten hatten, gebraucht, von dem baaren Unglauben äußerlich ganz abgefallener Antichristen zu verstehen sey. Wenn nun aber Eichhorn sagt, die Formel 4, 2. 3. gebe nur deutlicher an, warum jene Antichristen abgefallen seyen und die Messianität Jesu geleugnet hätten, nemlich weil sie sich an dem schwachen und hinfälligen Menschenkörper Jesu gestoßen: so beruhet dieß auf einem zwiefachen Irrthume. Denn, was zuerst die Construction des Satzes betrifft, so müßte es, wenn Eichhorn recht hätte, nicht heißen: ὁμολ. Ἰησοῦν Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, sondern vielmehr so: ὁμολ. Ἰησοῦν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, Χριστόν. Der Nachdruck müßte dann allein auf Χριστὸν fallen. So aber fällt er ganz allein auf die Formel ἐν σαρκὶ ἐληλ. Auch ist es zweytens nicht richtig, unter der σάρξ hier den schwachen und hinfälligen Menschenkörper Jesu zu verstehen. So oft Johannes von der σάρξ Jesu spricht, zumahl in Verbindungen wie diese, versteht er darunter die menschliche Persönlichkeit des Herrn überhaupt, und zwar als Bedingung der realen irdischen Erscheinung desselben. Statt aller anderu Stellen diene hier zum Beweise Ev. 1, 14. Wer die Formel ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο so auslegen wollte, der λογος erschien in der Gestallt eines schwachen Menschen, der würde nicht nur gegen den Zusammenhang des Joh. Theologumenons überhaupt, sondern auch wider den nächsten Zusammenhang der Stelle selbst hart anstoßen.

Die andere Erklärung, nach der ἐν σαρκὶ ἐρχ. so viel seyn soll als εἰς τὸν κόσμον ἔρχεσθαι, oder ἀποστταλθῆναι, φανερωθῆναι, genügt noch weniger. Denn

warum, da Joh. alle diese Redensarten sonst auch gebraucht, bediente er sich keiner derselben hier? Warum den nach dieser Erklärung einfachsten Gedanken von der Welt so dunkel und abstrus ausdrücken, wenn man ihn in gewohnten Redeformen so viel klarer ausdrücken kann? Jedenfalls aber würde Joh., wäre das der Sinn seiner Worte, nicht geschrieben haben ὁμολ. Ἰησ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, sondern vielmehr, nach der Analogie von 1, 2. ἡ ζωὴ ἐφανερώθη und Ev. 1, 14. ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, so: ὁμολ. Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα [Ἰησοῦν].

Giebt man nun zu, was unleugbar ist, daß ἐν σαρκὶ ἐληλ. ein besonderes Moment in dem Christlichen und antichristlichen Bekenntniß bezeichnet, und daß diese Formel nach Analogie von Ev. 1, 14. ausgelegt werden muß: so kann der Sinn der Stelle kein anderer seyn, als der: Jeder, der bekennt, daß Jesus Christ (als ein historischer Begriff, der erschienene Messias) im Fleisch, d. h. in wahrhaft menschlicher Persönlichkeit, als wahrer Mensch, σὰρξ γενομένος, unter uns erschienen sey, ist aus Gott; wer dieß nicht bekennt, sondern leugnet, der ist nicht aus Gott, und ein Antichrist. Ist dieß der Sinn der Formel, so erklärt sich auch die in der varia lectio vorhandene Abkürzung der Negative zum Theil eben daraus, daß Jesus, als eigenthümlicher Name der menschlichen Person Christi, emphatisch genommen, das ἐν σαρκὶ ἐληλ. schon in sich enthält. Anderseits giebt diese Abbreviatur deutlich zu verstehen, daß in der affirmativen Formel auf dem ἐν σαρκὶ ἐληλ. der Hauptaccent liege.

Daß nun in dem Bekenntniß der wahren Christen von dem ἐν σαρκὶ ἐληλυθ. Christi ein wesentliches, den Grund des Glaubens bedeutend afficirendes, und als solches von den Aposteln wohl erkanntes Moment liege, und welches dieß sey, geht aus einer genaueren Betrach-

tung und Vergleichung von Joh. Ev. 1, 14—18. 6, 51—38. Hebr. 2, 9—18. deutlich hervor. Denn ist Christus nicht wahrhaft Mensch und unser Bruder gewesen, so ist und bleibt der Messias nur ein Gedankending, ein Phantom; so ist die Erlösung durch ihn nur eine ideale, eingebildete, ist nicht real in der Menschheit vorhanden, und der Mensch kann sich dieselbige nicht aneignen. Offenbar also ist, wer das ἐν σαρκὶ ἐληλ. Christi leugnet, ein Antichrist; er hebt das Wesen des Christlichen Glaubens und Heiles auf und vernichtet es. Setzt nun dieser Irrthum doch ein gewisses äußeres Anerkennen Christi voraus, so ist klar, daß Johannes unter den Pseudopropheten in dieser Stelle keine andere gemeint haben kann, als die doketischen Pseudologen seiner Zeit.

Die Ignatianischen Briefe liegen von dem Joh. Zeitalter auf keinen Fall so weit ab, daß sie nicht durch ihre stellenweise Verwandtschaft zur philologischen und historischen Erklärung unseres Br. bedeutend beytragen könnten.

Daß Ignatius vorzüglich gegen die Doketen seiner Zeit streitet, ist augenscheinlich und allgemein anerkannt. So sagt er im Br. an die Smyrnäer Cap. 2, indem er vor den Irrlehrern warnt: καὶ ἀληθῶς ἔπαθεν (ὁ κύριος, den er schon Cap. 1. γεγενημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου nennt) ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτὸν, οὐχ' ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσιν τὸ δοκεῖν αὐτὸν πεπονθέναι u. s. w. Cap. 3. bemerkt er: ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ (ὄντα) οἶδα; sodann erzählt er, wie Christus nach seiner Auferstehung zu Petrus und seinen Gefährten gesagt, λάβετε, ψηλαφήσατέ (Joh. Br. 1, 1.) με, καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον, — und wie er dann mit seinen Jüngern gegessen habe, ὡς σαρκικὸς u. s. w. Am Schluß von Cap. 4. sagt der Martyrer von sich, er

dulde gern alles um Christi Willen, αὐτοῦ με ἐνδυναμοῦντος τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου, ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται; u. s. w. — Daß er unter diesen Leugnern die Doketen verstehe, leuchtet ein. Noch genauer und fast ganz Johanneisch bezeichnet er dieselben Cap. 5. indem er ausruft: τί γάρ με ὀφελεῖ τις, εἰ ἐμὲ ἐπαινεῖ, τὸν δὲ κύριόν μου βλασφημεῖ, μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον; Im Br. an die Ephes. Cap. 7. nennt er Christum den wahren Arzt für Leib und Seele, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον ἐν σαρκὶ γενόμενον, (welches letztere dem Johanneischen ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ganz entspricht). Eben so antidoketisch ist die einem orthodoxen Glaubensbekenntniß ähnliche Stelle im Br. an die Trallianer Cap. 9, wo es von Christo heißt, er sey ἀληθῶς, (dem er in einer andern ähnlichen Stelle an die Magnes. Cap. 11. noch βεβαίως hinzufügt,) geboren, verfolgt, gekreuzigt, gestorben u. s. w.

Die Aehnlichkeit dieser Stellen mit den polemischen Beziehungen im Joh. Br. 1, 1 — 3. 4, 1 ff. ist zu groß, als daß nicht die deutlichere und bestimmtere Polemik des Ignatius die vermuthete antidoketische Richtung des Joh. Br. sollte bestätigen helfen.

Soll nun der 1, 1 — 3. und 4, 1 — 3. unverkennbare Antidoketismus auch 2, 22. 23. nachgewiesen werden, so ist dieß zwar sehr schwierig, aber keineswegs unmöglich.

Vergleicht man nemlich die Formel 2, 22, ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς mit der abbrevirten Formel des Doketismus 4, 3. πᾶν πν. ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν u. s. w., diese aber mit der vollständigeren antidoketischen 4, 2. und bedenkt man, daß der Doketismus, eben dadurch, daß er die wahre Menschheit Christi leugnete, die volle reale Messianität Jesu aufhob: so darf man nur das unbestimmte ἀρνούμενον 2, 22. im doketischen Sinne nehmen, wie es

Ignatius im Br. an die Smyrnäer 5. Anf. genommen hat, und die Harmonie zwischen den beyden polemischen Hauptstellen unseres Br. 2, 22. und 4, 3. ist augenscheinlich. Schwieriger ist es, in 2, 23. die antidoketische Beziehung aufzuweisen. Indessen verschwindet auch diese Schwierigkeit, wenn man Folgendes wahrnimmt und gehörig erwägt. Zuerst darf nicht übersehen werden, daß der Ausdruck *υἱὸς τοῦ θεοῦ* sowohl bey Joh. als auch bey Paulus nnd sonst im N. T. nicht etwa einseitig nur den *λόγος* bezeichnet, sondern die Gesammtheit der Messianischen Person und Erscheinung des Herrn, und offenbar so viel ist, als *ὁ λόγος σὰρξ γενομένος*, Ev. Joh. 1, 14. Ist nun dieß, so hat die Identificirung der Formel 2, 23, *πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν* und *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν* mit der vollständigeren Formel 4, 2. 3, *ὁμολ.* und *μὴ ὁμολ. Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* keine Schwierigkeit. Wenn aber zweytens Joh. sagt, wer den Sohn (in diesem Sinne) nicht bekenne, der habe auch den Vater nicht und umgekehrt, oder mit andern Worten, das Bekenntniß des Sohnes bedinge wesentlich die rechte Erkenntniß des Vaters, sollte sich dieß nicht darauf beziehen, daß die Doketen, eben weil sie sich einer reineren (speculativen) Erkenntniß des göttlichen Wesens rühmten und das Göttliche in seiner Erscheinung nicht mit der *σὰρξ*, der unreinen, vermischen und verbinden wollten, als nur zum Schein, die reale Menschheit und Erscheinung ihres idealen Messias leugneten und aufhoben? Sehr wahrscheinlich wird dieß, wenn man die Theosophie der späteren Gnostiker und Doketen bedenkt, und zugiebt, daß sich von diesen, bey all' ihrer Verschiedenheit, doch wohl ein Schluß auf die Joh. Doketen, ihren Stamm, machen lasse. Eine Stelle, freylich nur in der interpolirten Recension, der Ignatianischen Br. scheint unsere Ansicht einigermaßen zu rechtfertigen. Im Br.

an die Trall. nemlich heißt es Cap. 6. offenbar von den Doketen: τὸν μὲν γὰρ Χριστὸν ἀλλοτριοῦσι τοῦ Πατρός.

Noch eine Stelle (3, 4.) ist übrig, worin ebenfalls ein spezielles polemisches Moment zu liegen scheint. Aber welches?

Der Irrthum, den Joh. hier andeutet, bezieht sich offenbar auf den νόμος, das geoffenbarte Gesetz Gottes. Irren wir nicht, so bestand derselbe darin, daß einige, vielleicht hyperpaulinische, Christen die Paul. Lehre vom Gesetz so sehr mißdeuteten, daß sie, unreines Herzens und ohne innere Geisteszucht, die Christliche Freyheit in antichristlichen Libertinismus verkehrten, die sittlichen Unterschiede, τὰ διαφέροντα, verwirrten, und ob etwas Sünde sey, oder nicht, erlaubt oder unerlaubt, nicht nach dem positiven geoffenbarten Gesetze Gottes, sondern vielmehr nach ungefähren Christlichen Gefühl und Gutdünken unterschieden. So wurde der Begriff der ἁμαρτία ein leeres Spiel, und die Sünde verlor ihren eigentlichen Stachel, ihre unmittelbare Beziehung auf das göttliche Strafgesetz. Daß ein solches Wirrwesen dem richterlichen Ernste (κρίσις), der sittlichen Keuschheit des Evangeliums und dem wesentlichen Zwecke der Erlösung durch Christum widersprach, und, was das Christenthum nach Joh. so scharf geschieden hatte, Licht und Finsterniß, Gott und Welt, heillos wieder vermischte, leuchtet von selbst ein.

Diesem antichristlichen Irrthum zu wehren, scheint eine der Hauptaufgaben unseres Br. zu seyn. Zu wiederholten Mahlen nemlich kommt Joh. darauf zurück, seine Leser davor zu warnen und sie zu dem Entgegengesetzten zu ermahnen, zur sittlichen κρίσις nemlich zwischen Licht und Finsterniß, Gott und Welt, Christus und Teufel. 1, 5 ff. 2, 15. 3, 5 ff. Die kathol. Briefe überhaupt haben es, mit diesem Mißbrauch der Christlichen

Freyheit ganz besonders zu thun, vergl. 2 Petri 2, 1 ff. 19. ff. Jud. 4. 8. 12 ff.

Daß dieser Irrthum mehr den Heidenchristen eigen gewesen, als den Judenchristen, ist gewiß. Er gehört offenbar zu dem antijüdischen Irrwesen, und ist eine von den Ueberspannungen Paul. Grundsätze im Zeitalter der kath. Briefe. Fragen wir nun, ob derselbe in den Joh. Gemeinden mit dem Doketismus zusammengehangen, oder verschieden davon und vereinzelt existirt habe, so ist die Antwort darauf sehr schwierig und eine völlige Entscheidung der Sache, weil die polemische Beziehung der Stelle 3, 4., so speziell sie auch seyn mag, immer noch viel zu unbestimmt und unausgeführt ist, fast unmöglich.

An und für sich betrachtet, kann dieser Irrthum besonders in Gemeinden Paulinischer Stiftung, wie die Joh. waren, recht gut vereinzelt existirt haben, wie er denn, freylich sehr undeutlich obwohl sehr stark geschildert, in dem zweyten Br. Petri und im Judasbriefe so vereinzelt vorzukommen scheint. Auch deutet Joh. unmittelbar gar keinen Zusammenhang an zwischen dem Doketismus, den er bekämpft, und diesem antinomischen Indifferentismus. Dazu kommt, daß der speculative Doketismus in der Regel mehr zum Rigorismus in der Moral, zur Enkratie, als zum Indifferentismus und Libertinismus hinneigte. Die ausgebildeteren doketischen Systeme der späteren Gnostiker haben meistens eine strenge Ethik und Askese, die aber ohne alle Beziehung auf das positive Sittengesetz, und ohne alle sittliche Freyheit, rein physisch ist. Auf der andern Seite finden wir unter den späteren Doketen auch solche genug, welche dem zügellosesten Antinomismus und Anomismus ergeben waren aus doketischen Principien in der Sittenlehre. Man denke an Karpokrates und seine Secte. Fern sey es, von dieser späteren einen sicheren

Schluß auf die Joh. Doketen machen zu wollen. Da aber der Doketismus, obgleich auch Jüdische Theosophen zu ihm sich hinneigten, doch seiner ganzen Natur nach mehr antijüdisch war, als judaistisch *), dem realistischen Charakter des Judenthums wesentlich widersprach und überhaupt eine antipositive Richtung hatte: so könnte er sich leicht von dieser Seite schon sehr früh mit dem hyperpaulinischen Antinomismus der Zeit, der die ἁμαρτία zwar gelten ließ, aber nicht als ἀνομία, verbunden haben. Unter den nichtchristlichen Gnostikern, den idealistischen Theosophen der früheren Zeit, z. B. den Simonianern, gab es nach Clemens von Alex. eine Parthey, die Entychiten, welche, während die andern streng ascetisch waren, παρονόμως oder ἀδιαφόρως lebten. Ja Irenäus behauptet dieß von der ganzen Parthey der Simonianer**). Gäben die interpolirten Ignat. Briefe nur irgend eine sichere Bürgschaft für die Häresiologie des Joh. Zeitalters, so würde man aus dem Br. an die Trallianer (Cap. 6.) schließen können, daß, wie hier Doketismus und Antinomismus vereinigt erscheinen, so auch in den Joh. Gemeinden der Doketismus der Irrlehrer sich mit der antinomistischen Denkweise verbunden haben mochte. Denn offenbar von den Doketen heißt es dort: καὶ οὐ νόμον συστήσουσιν, ἀλλ' ἵνα ἀνομίαν καταγγείλωσι, welches im Zusammenhange keinen andern Sinn haben kann, als den: Sie stellen nicht das (Mosaische) Gesetz auf,

---

*) Die Geschichte der eigentlichen Gnostik im zweyten Jhdt. lehrt dieß deutlich. Die späteren gnost. Systeme sind alle antinomistisch; ja früherhin dem Judenthume nicht feindliche wurden antijüdisch und antinomistisch, je mehr sie in Doketismus übergingen. Man denke an die Basilidianer.

**) S. Neanders genet. Entw. der vornehmsten gnost. Systeme. S. 350.

(sie verwerfen es,) (aber nicht in dem Sinne, in welchem Paulus dieß that), sondern um Gesetzlosigkeit zu predigen *).

Wie es sich nun aber auch damit verhalten möge, der anomistische Irrthum, auf den sich unsere Stelle bezieht, möge mit dem Doketismus unmittelbar zusammengehangen haben oder nicht, so viel ist dennoch klar, Joh. sondert beyde Irrthümer nicht von einander, und das Irrwesen, das er in seinem Briefe mittelbar bekämpft, erscheint offenbar mehr als ein Ganzes, worin das wesentlichste und vornehmste Moment der Doketismus jener Zeit war.

Läßt man nun dieß als Resultat aus dem Bisherigen gelten, so ergiebt sich von selbst, was von den verschiedenen oben angegebenen Meinungen über des Br. polemischen Zweck zu halten sey. Daß gegen keinen der dort genannten Irrthümer und Irrlehrer der Brief unmittelbar gerichtet sey, ist aus dem Obigen klar. Auch ist bereits gezeigt worden, daß weder ungläubige Juden, noch häretische Judenchristen Gegenstand der zwar speziellen, aber immer doch mittelbaren Polemik des Br. gewesen seyn können. — Ob Johannes gegen Cerinth und dessen Secte geschrieben habe, ist wenigstens sehr problematisch. Die persönliche Charakteristik der Irrlehrer fehlt gänzlich. Gegen einen Einzelnen aber, wie Cerinth, gerichtet, würden die polemischen Beziehungen des Br. persönlicher geworden seyn; auch würde Joh. wohl nicht gerade 2, 18. von ἀντιχρίστοις πολλοῖς, und 4, 1. von πολλοῖς ψευδοπροφήταις gesprochen haben. Da Cerinth und die Cerinthianer judaisirten, so würde, wäre der Br. gegen diese geschrieben, eine Beziehung auf den Cerinthischen Judaismus auf keinen Fall darin feh-

*) S. Schmidts Bibl. für Kritik und Exegese, Bd. 1. S. 477 ff.

len. — Wenn man sagt, Joh. habe die Gnostiker seiner Zeit bekämpft, so ist das im Wesentlichen unsere Meinung, nur muß man sich dabey hüten, die Johan. Gnostiker mit den späteren irgendwie zu vermischen. Nur vor den Anfängen der Gnostik des zweyten Jahrhunderts konnte Joh. seine Leser warnen. Auch ist es ganz irrig, das häufig vorkommende γινώσκειν τ. Θεὸν, so wie den Satz, daß Gott Licht sey, und dergl. für antignostisch zu halten, wie Michaelis gethan und Andere. Das eine wie das andere gehört der Johanneischen Ansicht als eigenthümlich an, und ist nicht erst aus antignostischer Polemik oder gar Accommodation zu erklären. — Was ferner die Meinung betrifft, daß Joh. gegen die Johannisjünger seiner Zeit geschrieben habe, so bin ich geneigt, sie für die unwahrscheinlichste von allen zu halten. Storr, der diese Ansicht am scharfsinnigsten vertheidigt hat *), nimmt an, auch das Evangelium sey gegen die Johannisjünger gerichtet; aber so wenig sich eine solche polemische Tendenz im Evangel. nachweisen läßt **), so wenig und noch viel weniger im Briefe. Von den Johannisjüngern der apostol. Zeit wissen wir zunächst weiter nichts, als daß sie Jesum noch nicht für den Messias anerkannten, und sich zunächst nur an Johannes und seine Taufe hielten. Diejenigen, welche wir nach dem Tode des Täufers in Ephesus finden, der Alexandriner Apollos, den Aquilas und Priscilla bekehrten AG. 18, 24 ff., und die τινὲς μαθηταὶ, welche sich von Paulus taufen ließen 19, 1 ff, erscheinen als leicht zu belehrende und weit entfernt von dem Wahn, als sey Joh. der Täufer der Messias. Daß sich noch nach der Bekehrung dieser we-

---

*) S. über den Zweck der evangel. Geschichte und der Br. Joh. u. s. w. S. 223 ff. 387 ff.

**) S. m. Commentar über das Ev. Bd. 1. S. 231 ff.

nigen fortwährend in Ephesus und der Umgegend Johannisjünger aufgehalten und den Evangel. Joh. veranlaßt haben könnten, gegen sie zu schreiben, ist eine ungegründete Vermuthung. In den Baptisten des Justin*), und in den Hämerobaptisten des Hegesippus **) und Epiphanius***) Johannisjünger zu finden, hat keinen hinreichenden Grund. Daß sich indessen unter den Juden (in Palästina vorzüglich) Johannisjünger erhalten und diese die Annahme des Christenthumes fortwährend verweigert haben, ist möglich, ja nicht unwahrscheinlich. Gegen Palästinensische Johannisjünger aber kann Joh. an die Kleinasiat. Gemeinden nicht gut geschrieben haben. In den Clement. Recognitionen ist zwey Mahl †) von solchen Johannisjüngern als einer Jüd. Secte die Rede, welche ihren Meister für den Messias hielten und sich gegen Simon den Cananäer damit vertheidigten, daß Jesus ja selber gesagt habe, der Täufer sey der größte unter den vom Weibe Gebornen, Matth. 11, 9. 11. Aber in welche Zeit gehörten diese Johannisjünger? Mögen sie auch in die Zeit des Ev. Joh. gehören, so ist doch unerweislich, daß in den Joh. Gemeinden dergleichen gewesen und zwar so zahlreich, daß Joh. nöthig fand, gegen sie zu polemisiren. Noch weniger läßt sich aus der Stelle der Clem. Homilien 2, 23. etwas zu Gunsten der Storrschen Ansicht machen. Am allerwenigsten aber ist es erlaubt, aus der gnostischen Religionsphilosophie der späteren Zabier, deren Zusammenhang mit den Jüdischen Johannisjüngern der apost. Zeit mindestens sehr lose war, einen Schluß auf die Vorstellungsweise der

---

*) Dial. c. Tryph. Iud. §. 83.
**) Bey Euseb. KG. 4, 22.
***) Haeres. 17.
†) Buch 1. Cap. 54 und 60.

letzteren zu machen, und danach die polemischen Beziehungen des Br., auch die antidoketischen, zu deuten. Was Storr auf diese Weise als Lehrbegriff der Johannischristen, gegen welche, außer den Cerinthianern, Ev. und Br. gerichtet seyn sollen, herausbringt, daß sie, feindselig gegen die Christen, den Täufer für das wahre Licht gehalten, die Messianität Jesu aber geleugnet, dem Zeugnisse Johannis des Täufers allein geglaubt, dem göttlichen Zeugnisse in der Taufe Jesu aber nicht, daß sie den Logos in Christo geleugnet, und Jesum nur für einen großen Lehrer gehalten, der aber später als Johannes d. T. aufgetreten und geringer sey, als dieser u. s. w. — und was er sodann von der polemischen Tendenz des Br. dagegen in Cap. 1, 1 ff. 5, 5 ff. 9. so wie in den wiederholten Ermahnungen zur Bruderliebe sagt, — ist in historischer Hinsicht eben so sehr das Product einer zwar scharfsinnigen, aber durchaus unbegründeten Conjectur, als es sich in exegetischer Hinsicht nur durch die aller gewaltsamsten Auslegungen rechtfertigen läßt. Cap. 1, 1 ff. wird viel natürlicher und ungezwungener auf den Doketismus bezogen. Cap. 5, 5 ff. und V. 9. ist bey weitem mehr apologetisch, als polemisch, und was Polemisches darin ist, läßt sich viel leichter auf den unglaubigen κόσμος überhaupt, als auf einzelne Irrlehrer beziehen, am wenigsten aber läßt sich eine Antithese gegen Johannisjünger darin nachweisen. Die Ermahnungen endlich zur Bruderliebe gehören zur einfachen, rein thetischen Parakleſis des Br., und auf keinen Fall kann darin eine Rücksicht auf die Feindschaft der Johannisjünger gegen die Christen angenommen werden, da ja zwischen beyden gar kein Bruderverhältniß Statt fand, nicht einmahl ein nationales, weil die Johannisjünger Juden, die Johan. Gemeinden aber meist heidenchristlich waren.

Wäre der Br. gegen Johannisjünger gerichtet, und

zwar unmittelbar, wenn auch nicht allein, so würde, sollte man denken, die Unzulänglichkeit der Johannistaufe und die alleinige Vollgültigkeit der Christlichen hervorgehoben, auch wohl die Person des Täufers und sein wahres Verhältniß zu Christo irgendwie angedeutet, (das ὕδωρ 5, 6. 7. 8. darauf zu beziehen, ist unthunlich, die Anspielung wäre zu undeutlich), und endlich der Judaismus der Johannisjünger, der ja ein wesentliches Stück ihres Charakters war, bezeichnet und bekämpft worden seyn.

Was endlich die Ansicht betrifft, daß Joh. gegen mehrere Arten von Irrlehrern zugleich polemisirt habe, so liegt die Widerlegung dessen, was darin falsch zu seyn scheint, schon im Obigen. Hier nur noch dieß. Haben wir vorher die Möglichkeit einer zwiefachen polemischen Tendenz des Br. gegen die Doketen und gegen den hyperpaulinischen Antinomismus oder Anomismus zugegeben, so erklärten wir doch die letztere Tendenz, als gesondert von der antidoketischen, für sehr problematisch und auf jeden Fall für untergeordnet. Auch scheint was Joh. gegen den letzteren Irrthum sagt, sich in der allgemeineren Polemik des Briefes gegen den κόσμος und die Halbheit im Christenthume zu verlieren. Durchaus aber darf zur Unterstützung der Ansicht von einer mehrfachen polemischen Beziehung des Br. das ἀντίχρ. πολλοὶ 2, 18. und das πολλοὶ ψευδοπροφ. 4, 1. nicht gebraucht werden. Denn πολλοὶ bezeichnet in beyden Stellen nicht die Vielerleyheit der Irrlehrer und Antichristen, sondern nur ihre numerische Vielheit.

Auslegung.

des ersten Briefes.

Erster Abschnitt.

Cap. 1, 1—4.

Johannes versichert seinen Lesern, daß seine evangelische Verkündigung sich auf eigenes und gewisses Zeugniß von der Würde, den Lehren und Thaten Jesu Christi gründe, und keinen andern Zweck habe, als die Gemeinschaft der wahren Jünger Jesu zu erweitern und zu befestigen. In derselben Absicht schreibe er auch jetzt an sie, um ihren Glauben zu stärken und so ihre Freude (an dem Herrn) zu vollenden. — Es bilden diese Verse gleichsam das Proömium des Briefes.

Die etwas verwickelte Construction des Satzes 1—3. löst sich am besten so, daß man, da in V. 3. die Reassumtion des Vordersatzes V. 1. unverkennbar ist, den ganzen zweyten Vers in Parenthese einschließt, in der der Nachsatz V. 3. schon angefangen, aber nicht vollendet wird. Joh., an einfache und kurze Sätze gewöhnt, verwirret sich leicht in längeren und verwickelteren, die sich nur da bey ihm finden, wo die Gedanken sich drängen, wie hier. Die hier empfohlene Auflösung der Construction ist übrigens die seit Camerarius, Calvin, Beza, Grotius, Calovius u. a. allgemein recipirte*).

Wie das ὅ V. 1. (vergl. V. 3.) zu nehmen

---

*) Andere, aber weniger annehmbare Arten, die Construction aufzulösen, s. bey Erasmus in den annot. Noch anders, aber gewiß unrichtig, theilt Carpzov in Epp. cath. Septenarius p. 125. die Periode so, daß er die Parenthese mit περὶ τ. λόγου τ. ζ. V. 1. anfängt, sie mit καὶ ἑωράκαμεν V. 2. schließt, und mit dem folgenden καὶ μαρτυροῦμεν den Nachsatz anfängt.

sey, darüber ist von jeher viel gestritten worden, und wird es noch *).

Die ältere Exegese, nicht ohne dogmatisches Interesse, bezog das ὅ, zumahl das allererste, auf die Person Christi, den persönlichen Logos. Einige Aeltere lösten es gerade zu in ὅς und ὅν auf, und fanden dann in dem ὃ eine besondere dogmatische Emphase, oder wenigstens den Joh. Sprachgebrauch, der das Neutrum nicht selten nachdrücklich für das Masculinum setze. Die Socinianischen Exegeten aber, so viel ich weiß, zuerst bezogen das ὅ, ebenfalls nicht ohne dogmatische Absichtlichkeit, auf die Lehre Jesu von Anfang seines öffentlichen Lebens an. Diese Erklärung hat unter den Neueren viele Gönner gefunden, von denen sie bald unverändert, bald mit allerley Modificationen vertheidigt worden ist **), ohne daß jedoch die mehr für orthodox gehaltene ihre Freunde gänzlich verloren hätte ***). Die Socinianische Ansicht hat auf den ersten Anblick und wenn sie geschickt vertheidigt wird, — wie es insbesondere von Grotius geschehen ist, viel für sich. Zuerst das neutrale ὅ, dann das bey Joh. und sonst im N. T. nicht selten vom Anfang des Lehramtes Jesu gebrauchte ἀπ' ἀρχῆς, (Ev. Joh. 15, 27. Mark. 1, 1. Luk. 1, 2. AG. 2, 25. Br. Joh. 2, 7. 24. 3, 11. in welchen drey letzteren Stellen es aber in einem correlaten Sinne von dem Anfange der Verkündigung des Ev. durch die Apostel in den einzelnen Gemeinden gebraucht ist,) am meisten aber spricht dafür das alles Vorhergehende zusammenfassende περὶ τοῦ λόγου

---

*) S. das Litterärische dieses Streites in Wolfii Cur. phil. und Calovius zu d. St.

**) Grotius, Semler, Lange u. A.

***) Dahin gehören Wolf, Bengel, Carpzov, Augusti, Welcker (in d. philol. exeget. Clavis zum N. T). und andere.

τῆς ζωῆς, wenn λόγος, wie 1, 10. 2, 7. und sonst oft, von der Lehre, und τῆς ζωῆς als objectiver Genitiv von dem wesentlichen Inhalte und Zwecke des Evangeliums verstanden wird, etwa wie das Paulinische λόγος τῆς καταλλαγῆς, τοῦ σταυροῦ, τοῦ εὐαγγελίου und dergl. Auch empfiehlt sich diese Auslegung sehr durch die Leichtigkeit des Sinnes, den sie giebt. Verweist man ihre Vertheidiger auf die offenbar hier festzuhaltende Analogie des Anfangs im Evangelium Joh., der diese Auslegung zu widersprechen scheine: so meinen einige, diese Bedenklichkeit löse sich durch die Differenz zwischen dem historischen und relativen ἀπ' ἀρχῆς hier, und dem vorhistorischen und unbedingten ἐν ἀρχῇ im Evangelium; Grotius aber, der diese Differenz mit Recht für eine leere Einbildung hält, antwortet viel geschickter, die Analogie mit dem Prolog des Ev. müsse allerdings festgehalten werden, der Sinn der Stelle, ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς u. s. w. aber sey der: eas res, quas apostoli sensibus suis percepere, fuisse a Deo destinatas jam ab ipso mundi primordio, et ab eo tempore multis umbris praefiguratas, vaticiniis praedictas, — welches alles, setzt er hinzu, gegen diejenigen gesagt sey, qui evangelii doctrinam novitatis accusabant *).

Aber auch so hält diese Erklärung bey genauerer Prüfung nicht Stich. — Neutestamentlich ist der Gedanke, den man so gewinnt, allerdings, insbesondere Paulinisch (vergl. 1 Kor. 2, 7. Eph. 1, 9 ff. Col. 1,

---

*) Aehnlich ist die Erklärung in den Scholien bey Matthäi p, 108. τοῦτο δὲ ἀπαγγέλλομεν καὶ μαρτυροῦμεν, ὃ προαπέκειτο πρὸ τῶν αἰώνων. τί δὲ τοῦτο ἦν; τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, ὅτι θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί. τοῦτο καὶ παρὰ προφητῶν ἠκούσαμεν, τοῦτο καὶ νοητῶς αὐτοι κατείδομεν, τοῦτο καὶ αἰσθητῶς αὖθις ἐθεασάμεθα, vergl. die größeren Scholien in Cod. H. D, p. 213. Aber wohl nicht leicht möchte diese Erklärung jetzt noch irgend einen Fürsprecher finden.

26. u. a.), nur nicht Johanneisch. Auch scheint der Einwurf gegen das Evangelium Jesu von wegen seiner Neuheit, so alt er auch ist, und so früh er auch bey den Apologeten vorkommt, für das apostolische Zeitalter und dessen Polemik dennoch viel zu früh. Was aber dieser Auslegung am meisten im Wege steht, ist dieß. Weder der vorliegende Zusammenhang, noch die von Grotius festgehaltene Analogie mit dem Prolog des Evangeliums, noch endlich der Joh. Gebrauch des εἶναι in ähnlichen Stellen, z. B. 8, 58. erlaubt, das ἦν hier von der idealen Prädestination zu verstehen und etwa προωρισμένον oder dergleichen dabey zu ergänzen. Soll ἦν so genommen werden, wie Gr. will, so ist der Gedanke V. 1. unvollständig; es fehlt dann, was nicht fehlen darf, wenn das folgende ὃ ἀκηκόαμεν u. s. w. Sinn und Beziehung haben soll, nemlich die ausdrückliche Bezeichnung der zeitlichen φανέρωσις oder ἀποκάλυψις des von Ewigkeit bey Gott beschlossenen Mysteriums. Die Vergleichung mit den oben angeführten Paulinischen Stellen macht den Mangel dieses Zwischengedankens um so auffallender und drückender. Vers 2. enthält zwar diesen Zwischengedanken, aber theils in einer andern Form, theils wird dadurch die Auslassung V. 1. auf keine Weise gerechtfertigt.

Semler und Lange, um der kirchlich traditionellen Auslegung zu entgehen, verknüpfen das ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς mit dem περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς am Ende des Verses genauer, und je nachdem sie unter dem λόγος τῆς ζωῆς entweder, wie Semler, die Lehre des Evangeliums, oder, wie Lange, den persönlichen λόγος verstehen, geben sie den Sinn der Worte so an: Was in Sachen des Evangeliums von Anfang des Lehramtes Jesu an geschah, res, quae ad historiam et doctrinam Iesu Chr. pertinent, (primordia novarum in Palaestina rerum,) wie Semler umschreibt: oder, wie Lange übersetzt: Was sich mit unsrem Herrn, dem Worte

des Lebens von Anfang seines Lehramtes an zugetragen hat. — Aber auch diese Auslegungen sind unstatthaft, vorzüglich deßhalb, weil unerweislich ist, daß Joh. εἶναι für γίνεσθαι gebraucht. Das dem γίνεσθαι ähnelnde ἔσται Matth. 24, 3. Mark. 11, 23. 24, worauf man sich beruft, beweist nichts; die Verbindung ist eine ganz andere. Unstreitig kann und darf das ἦν in unserer Stelle nicht anders genommen werden, als es in dem analogen Anfang des Evangeliums 1, 1. 2. 4. mehrere Mahle hintereinander vorkommt, und zwar wohl unterschieden von dem ἐγένετο und γέγονεν V. 3., nicht anders endlich, als es hier gleich V. 2. gebraucht wird, wo es heißt: ἥτις (ἡ ζωὴ αἰώνιος) ἦν πρὸς τὸν πατέρα.

Wer nun aber, die bisher angeführten Modificationen der Socinianischen Auslegung mißbilligend, die letztere in ihrer ursprünglichen Gestalt festhalten wollte, der würde nicht bloß an dem zweyten Verse, der die Analogie auch des ersten Verses mit dem Proömium des Evangeliums augenscheinlich macht, sondern auch an dem αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν V. 1. ein unüberwindliches Hinderniß finden. Denn daß dieß bloß ein hyperbolischer Ausdruck für die völlige Gewißheit des Augen- und Ohrenzeugnisses, und nur als ein quasi zu nehmen sey, wie Einige behaupten, hat weder in den Worten selbst, noch im nächsten Zusammenhange der Stelle, noch endlich im Sinne und Tone des Br. irgend einen hinreichenden Grund. Das εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν (θεὸν), AG. 17, 27. ist zu hebräisirend und wegen des dabey stehenden καὶ εὕροιεν, und des fehlenden χερσὶ zu wenig analog, um auf unsre Stelle angewendet werden zu können. Grotius bezog es auf die Ueberzeugtheit der Jünger von der Wahrheit der wunderthätigen Speisung und der Auferweckung des Lazarus, Andere auf die Erzählung Joh.

Ev. 20, 27 *). Offenbar viel zu eng! Richtiger hat schon Semler, freylich nicht ohne Widerspruch mit seiner sonstigen Erklärung, diese Worte auf das ἐλήλυθεν ἐν σαρκὶ (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἡ ζωὴ ἐφανερώθη), was im Briefe so bedeutsam hervorgehoben wird, bezogen, und es leidet keinen Zweifel, daß dieß die einzig richtige Beziehung ist **). Ist aber dieß, dann kann die Socinianische Erklärung nicht bestehen, und die entgegengesetzte gewinnt, auch sonst hinlänglich begünstigt, besonders durch V. 2., die Oberhand.

Dem Unbefangenen aber kann bey genauerer Prüfung nicht entgehen, daß auch die orthodoxe Auslegung in ihrer strengen Gestalt, obgleich von V. 2. und der Analogie des Prologs im Ev. sehr begünstigt, dennoch vielen Bedenklichkeiten unterworfen ist. Denn, wenn hier bloß die Rede wäre von dem persönlichen, im Fleisch erschienenen λόγος, warum schrieb Johannes V. 1. nicht ὅς und dann ὅν, warum nicht τὸν λόγον τῆς ζωῆς, warum das unbestimmte περὶ τοῦ λ. τ. ζ.? Das ἀπαγγέλλομεν V. 3, das μαρτυροῦμεν κ. ἀπαγγ. V. 2. erlaubte und begünstigte ὅς und ὅν gar sehr. Ja das ὅ wird um so auffallender, da Joh. 2, 13. 14. offenbar in keinem andern Sinne schreibt: τὸν ἀπ' ἀρχῆς.

---

*) So schon die Scholien bey Matthäi pag. 109. vergl. pag. 213. Seltsam ist die hier vorkommende Erklärung, wonach die ψηλάφησις zu verstehen sey von der genaueren Untersuchung (so kommt ψηλάφ. wohl auch bey den Classikern vor,) der Erscheinung Christi, des von den Propheten geweissagten Messias, (worauf ἀκηκόαμεν bezogen wird,) nach der Schrift: οὐχ ὡς ἔτυχε συγκατεθέμεθα τῷ ὀφθέντι ἐν σαρκὶ, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν, ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφάς.

**) So schon die Scholien bey Matthäi zu d. St. Augstin, Clarius, Zeger in den criticis sacris, und Calovius. Calvin, der dieser Erklärung ebenfalls folgt, sucht sie vor Mißverständniß zu bewahren: Videtur tamen ad praesentem causam parum valere sensuum approbatio, neque enim vel oculis vel manibus comprehendi potuit virtus Christi. Respondeo, hic idem dici, quod in primo capite Evangelii v. 14.

Warum auch vertauscht Joh. V. 2. ὁ λόγος τ. ζ. und ἡ ζωὴ mit τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, was unmittelbar von der Person Christi nach Johanneischem Sprachgebrauch nicht gut gesagt werden kann? In der That scheinen mir diese Schwierigkeiten zu bedeutend, als daß man nicht der Vermuthung Raum geben sollte, weder die eine noch die andere Auslegung habe den Sinn der Stelle weder ganz verfehlt, noch ganz getroffen, die richtige Auslegung aber liege in der Mitte zwischen beyden.

Daß Johannes V. 1 — 3. auf sein Evangelium Rücksicht nimmt, ist unleugbar. Indem er nun seine Leser an den Gesammtinhalt desselben, an die Person des Erlösers, als λόγος, der im Fleisch erschienen sey und unter den Menschen menschlich gelebt habe, an seine Lehre, seine Messianischen Gotteswerke, und daran erinnern will, daß derselbige als wahrhaftiger Messias und Gottes- und Menschensohn der Urheber alles Lichtes und Lebens für die Menschen geworden sey, dergestalt, daß wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, vermischt Johannes im Drang und Ueberschwang lebhafter Erinnerung und im Streben nach Kürze die Person des göttlichen λόγος, der von Anfang an war und bey dem Vater, als Leben und Licht der Menschen, mit der Erscheinung desselben im Fleisch, mit seiner Geschichte und Lehre vom ewigen Leben, — und Alles zusammenfassend beginnt er, vielleicht den ähnlichen Anfang des Evangeliums vor Augen, — nicht ὃς ἦν ἀπ ἀρχῆς, — sondern, schon mit Rücksicht auf das folg. περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς und ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, — ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. So nun fortfahrend in der Betheurung, daß was er von diesem λόγος τ. ζ. im Ev. erzählt habe, auf eigenem und gewissem, durch alle Sinne der Erfahrung erlangtem Zeugnisse beruhe*), vergißt er V. 1.

*) Camerarius zu d. St. in der Notatio sagt: quibus declaratur πληροφορία ἀποστολική.

die Grundbedingung aller Erfahrungen und Zeugnisse von dem Erlöser, (nemlich die Erscheinung Christi im Fleisch), genauer anzugeben; indem er aber das Ausgelassene V. 2. parenthetisch nachholt (*καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη*), und durch die Andeutung, daß der Zweck dieser *φανέρωσις* die Mittheilung des ewigen Lebens im Glauben sey, erweitert, — knüpft er nicht nur diese Nachholung an den unvollkommenen Anfang V. 1. wieder an *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*, sondern er beginnt auch schon den Nachsatz *καί μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν*, den er dann Anfangs V. 3. mit dem reassumirten Vordersatz wieder aufnimmt und weiter fortführt.

Ist dieß die Entstehung und der Sinn der verwickelten Stelle, so bekommt alles Einzelne darin seine wahre Beziehung, und Sprachgebrauch und Gedankenart des Joh. bleiben unverletzt.

Man hat gefragt, ob das *ἐθεασάμεθα* mit dem voraufgehenden *ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθ. ἡμῶν* V. 1. synonym sey oder different?

Im classischen Sprachgebrauch kommen *ὁρᾶν* und *θεᾶσθαι* vielleicht eben so oft synonym, als different vor. Daß aber beyde Worte ursprünglich und in der genauen Rede different seyen, leuchtet ein. *Ὁρᾶν* bezeichnet mehr das erblickende Sehen, das Sehen überhaupt, *θεᾶσθαι* dagegen mehr das betrachtende Schauen, Beschauen, contemplari. Auch im N. T. findet sich dieser differente Gebrauch. So würden z. B. Ev. Joh. 1, 14., wo analog mit unserer Stelle *ἐθεασάμεθα* steht, und, 1, 18, wo *ἑώρακε*, beyde Worte schwerlich mit einander vertauscht werden dürfen; eben so wenig 1, 32. und 34. Da unsere Stelle offenbar eine Steigerung enthält und die *πληροφορία ἀποστολικὴ* in ihrem Stufengang von dem bloßen Hören und Sehen (dem eigenen, *τοῖς ὀφθ. ἡμῶν*) bis zur näheren Beschauung und Berührung, kurz bis zur innigsten Ver-

trautheit mit dem Erlöser darstellen soll, so kann eine Tautologie im Ausdruck hier durchaus nicht Statt finden, und Erasmus, Calvin, Beza, Grotius und A. haben unstreitig Recht, wenn sie das ἐθεασάμεθα von dem verweilenden, genaueren Beschauen und Betrachten verstanden wissen wollen. Falsch aber ist es, mit Oekumenius und einigen Neueren dem Worte die Nebenbedeutung des cum admiratione, stupore, voluptate und dergl. aufzuzwingen.

Steht unsere Stelle mit dem Anfange des Ev. in Verbindung, so kann unter dem λόγος τῆς ζωῆς, Trotz dem, daß Joh. 1, 10. 2, 7. und anderswo λόγος in der Bedeutung von Lehre gebraucht, nichts anderes verstanden werden, als der persönliche λόγος τοῦ θεοῦ, der das Leben der Menschen ist, der Urheber desselben*). Es ist, wie schon bemerkt, eine abbrevirte Formel der Sätze Ev. Joh. 1, 1—4. Wie nun Joh. im Ev. unter dem λόγος nicht irgend eine einzelne göttliche Eigenschaft, sondern den totalen Inbegriff aller in der Welt sich offenbarenden Gotteskräfte, die Offenbarung Gottes in der Welt, im Gegensatz gegen seine Verborgenheit, versteht**), so und nicht anders auch hier. Die wesentlichste Eigenschaft und die Hauptwirkung dieses λόγος τ. θ. im Verhältniß zur Menschenwelt besonders hervorhebend, nennt Joh. ihn hier kurz ὁ λόγος τῆς ζωῆς, ja gleich darauf noch kürzer ἡ ζωὴ, das Leben, das göttliche, schlechtweg. Diese ζωὴ dachte sich der Evangelist, ehe der λόγος in Christo σὰρξ wurde, zwar wirksam in der Welt, aber nicht vollkommen offenbar, sondern nur in einzelnen Wirkungen erkennbar. Ihre volle Erscheinung und Offenbarung, ihre volle bleibende

---

*) S. das Scholion bey Matthäi p. 109: τῆς ζωῆς] τῆς αὐτοζωῆς, τῆς πηγαζούσης τὸ ζῆν.

**) S. m. Commentar zu Joh. 1, 1 ff.

Wirksamkeit unter den Menschen begann erst in und mit Christo, dem menschgewordenen Logos. So ist das καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη V. 2. im Zusammenhange mit Ev. Joh. 1, 14. zu verstehen. Das erste καὶ V. 2. ist offenbar explicativ, aber es mit Beza und A. geradezu für γὰρ zu nehmen, erlaubt die Regellosigkeit und Einfachheit der Construction nicht.

Das ὃ vor dem folgenden ἑωράκαμεν, ob es gleich die Auctorität von Cod. B. für sich hat, und die Construction zu erleichtern scheint, trägt doch zu sehr den Charakter einer grammatischen Correctur, als daß man es für echt halten dürfte. Entweder ist das zu ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν gehörige Object ausgelassen, was in dieser gedrängten und lebhaften Darstellung leicht geschehen konnte, und das ausgelassene ist aus ἡ ζωὴ ἐφανερώθη etwa so zu ergänzen: τὴν ζωὴν φανερωθεῖσαν, — oder beyde Verba gehören mit dem folgenden καὶ ἀπαγγέλλομεν zu dem gemeinschaftlichen Objecte τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Das erstere ist das leichtere und einfachere. Ursprünglich scheint Joh. auch das ἀπαγγέλλομεν, mit καὶ ἑωρ. καὶ μαρτυρ. zusammengedacht, auf das aus κ. ἡ ζωὴ ἐφανερ zu ergänzende Object bezogen und erst hintendrein, da er den Begriff der ζωὴ bestimmter und vollständiger ausdrücken wollte, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον erklärend hinzugefügt zu haben.

Gewöhnlich nimmt man an, ἥτις V. 2. stehe für ἥ. Die sonstige Unregelmäßigkeit der neutest. Sprache, vielleicht gar eine gewisse Sorge für den Wohllaut wegen des folgenden ἦν scheint diese Vertauschung, wo nicht zu rechtfertigen, doch zu entschuldigen. — Bey den Classikern ist ὅστις, auch wenn es sich, was nicht selten der Fall ist, auf einen bestimmten Gegenstand bezieht, niemahls ganz einerley mit ὅς, sondern, dem Lat. ut qui entsprechend, drückt es immer eine mehr oder weniger deutliche aitiologische, aber erweiternde

Relation zu dem Vorhergehenden aus *). Würde nun dieser regelmäßige Gebrauch von ὅστις nirgends im N. T. gefunden, so würde man mit Recht sagen können, auch in unserer Stelle stehe ἥτις schlechtweg für ἥ. Aber gerade das Gegentheil ist erweislich. Bey Paulus und im Briefe an die Hebr. läßt sich der regelmäßige Gebrauch von ὅστις überall beobachten. Man vergl. Röm. 1, 25. 32. 2, 15. (6, 2.) 9, 4. 11, 4. 16, 4. 6. 7. 12. (welche vier letzteren Stellen besonders merkwürdig sind,) 1. Kor. 3, 17. 5, 1. 7, 13. Gal. 4, 26. Eph. 1, 23. 6. 2. Phil. 1, 28. Col. 3, 5. 14. Tit. 1, 11. u. a. Hebr. 2, 3. 8, 6. 9, 2. 9. 10, 8. 11. 13, 7., in welchen Stellen allen die genauere Exegese den angegebenen Unterschied zwischen ὅστις und ὅς nicht übersehen wird. Da nun Johannes sonst, wo er ὅστις und ὅ, τι gebraucht, dem regelmäßigen Gebrauche folgt, (vergl. Ev. 8, 53., wo Ἀβραὰμ, ὅστις**) ἀπέθανε so zu übersetzen ist: der doch ein solcher war, daß er starb,) so sind wir genöthigt, auch das ἥτις in unserer Stelle streng zu nehmen. Der Sinn des Satzes von καὶ ἀπαγγ. an ist dann der: Und so verkündigen wir Euch das ewige Leben, so fern es (ut quae) bey dem Vater war (verborgen), nun aber (καὶ) erschienen, offenbar geworden ist.

V. 3. geht des Präsens ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν nicht etwa auf den gegenwärtigen Brief, denn der Brief enthält keine historische ἀγγελία, sondern entweder auf das immer thätige apostolische Verkündigungsamt des Johannes überhaupt, oder insbesondere auf sein historisches Evangelium, das die Leser entweder schon bekommen hatten, oder eben jetzt bekamen. Der Zweck aller apostolischen Verkündigung

---

*) S. Hermann zu Sophocl. Oedip. R. v. 633: ὅστις est qui, scilicet aliquis, i. e. aliquis qui. Hinc primo significat quicunque. Deinde, quum reddendae rationi adhibetur, non, ut ὅς γε restringit, sed dilatat rem. — Id plane exprimitur latino, ut qui.

**) Für ὅστις hat hier Cod. D. ὅτι.

aber war das Wachsthum der Gemeinde Christi nach Außen und Innen. Der Ausdruck ἐκκλησία kommt in den echten Schriften des Joh. nur im dritten Briefe vor V. 6.9.10., wo er aber nur die einzelne Gemeinde bezeichnet. In dem Umfange und der Art, wie Paulus diesen Ausdruck und Begriff (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ oder τ. Χρ. oder βασιλ. τ. θ. oder σῶμα τ. Χρ.) in seinen Briefen gebraucht und entwickelt*), finden wir ihn bey Joh. nicht. Johannes scheint bey der ursprünglicheren und einfacheren Bezeichnung der Sache von ihrer inneren Seite (vergl. AG. 2, 42.), der κοινωνία der Jünger Jesu unter einander und der Gemeinschaft jedes Einzelnen mit dem Vater und dem Sohne stehen geblieben zu seyn. Auch in Beziehung auf die Entstehung und Bildung der Gemeinde Christi aus der Welt scheint er über das Einfachste nicht hinausgegangen zu seyn. Seine Ansicht ist diese: Seit Christus die Apostel zu seinen Freunden und Zeugen erwählt hatte, bildet sich und wächst die Gemeinde Christi, indem die Apostel sein Wort verkündigen, und diejenigen, die aus Gott sind, es hören und annehmen und gläubig sich an die Gemeinschaft der Jünger untereinander und mit dem Vater und dem Sohne anschließen. Die Paulinische Entwickelung der Sache, nach der die Kirche entsteht durch die ἐκλογὴ und die κλῆσις τ. θ. ist dem Joh. nicht geläufig.

Ueber das folgende καὶ ἡ κοινωνία δὲ — urtheilte Grotius, καὶ sey wegen des folgenden δὲ überflüssig. Früheren Gramatikern war das δὲ anstößig; sie stießen es aus, wie Cod. C. 13. 27. u. a. Eben so wird Ev. 6, 51. (καὶ ὁ ἄρτος δὲ) καὶ von Grotius für überflüssig gehalten, während Cod. D. und andere Auctoritäten δὲ ausstoßen. — Es hat aber mit dieser Redeweise seine

---

*) S. Leonhard Usteris Entwicklung d. Paul. Lehrbegr. S. 123 ff.

völlige Richtigkeit. Wo nemlich ein Vorhergehendes genauer zu bestimmen und zusätzlich zu erweitern ist, gebrauchen die Griechen καὶ — δὲ, (die Epiker verbunden, die Dramatiker und Prosaisten getrennt,) und zwar so, daß dann καὶ so viel ist als etiam, δὲ aber die Verbindung macht, etwa wie unser Deutsches: aber auch und dergl.*) So nun steht es hier und Ev. Joh. 6, 51. **) 8, 17. 15, 27. AG. 3, 24. 2. Tim. 3, 12.

Um das Mißverständniß zu verhüten, als wäre die Gemeinschaft der Jünger Jesu untereinander, und mit ihnen, etwas bloß Menschliches und Willkührliches, fügt Joh. erklärend hinzu, die apostolische, christliche Gemeinschaft habe ihre Wurzel und beruhe auf der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Vergleicht man hiermit Ev. 14, 20—23. 17, 11. 20—23. Br. 1, 6 ff. 2, 3 ff., so wird klar, daß sich Joh. diese κοινωνία der Christen unter einander, so wie mit dem Vater und dem Sohne, als ein rein ethisches, auf Erkenntniß und Glaube, auf werkthätige Liebe und lebendige Hoffnung gegründetes Verhältniß dachte, und also weit entfernt war, sich dieselbe, wie man wohl gemeint hat, »unter dem mystischen Bilde eines Aus- Mit- und Rückströmens göttlicher Kräfte« vorzustellen.

V. 4. bezeichnet den Zweck des gegenwärtigen Schreibens genauer. Sehr richtig bezog schon Grotius das ταῦτα γράφομεν auf das folgende. Das ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν (nicht ἡμῶν, wie bey Griesbach unbedeutende Auctoritäten lesen, um den scheinbar schwierigen Gedanken alltäglicher zu machen,) ἦ πεπληρωμένη — erinnert an

---

*) Man sehe Seidler zu Eurip. Electr. 1112. Hermann zu Viger. p. 847. Buttmanns Gr. Gramm. S. 433.

**) S. m. Comment. zu d. St. Bd. 2. S. 93. Note, wo statt 2 Tim. 2, 12. 3, 12. stehen sollte.

die verwandten Stellen in den letzten Reden Jesu, Evang. 15, 11. 16, 20—24. 17, 13. Nur ist der Begriff hier weiter und verwandt mit der Paul. εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πν. ἁγ. Röm. 14, 17. χαρὰ τῆς πίστεως Phil. 1, 25. dem χαίρειν ἐν κυρίῳ Phil. 3, 1. 4, 4. und dergl. Johannes versteht darunter die Freude an der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, also die Freude in dem Herrn*). Die Gemeinschaft nemlich mit dem Erlöser und durch ihn mit Gott, dem Vater, giebt dem Christen jene eigenthümliche εἰρήνη, jene Ruhe und Heiterkeit, die ihn weit über alles irdische Leid und Traurigseyn, ja selbst über den Schmerz der Sünde hinweghebt, und ihn mit wachsender Freude über sein Heil (seine ζωὴ) erfüllt. So fern nun die Gemeinschaft mit dem Vater und Christo und das Bewußtseyn der Erlösung ein unendlich Wachsendes ist, und wegen der auch dem Erlösten noch anklebenden Sünde und Schwäche in diesem Leben nie ganz vollendet wird, so ist auch die Christliche χαρὰ eine stets wachsende, und jedes Wachsthum in der Erkenntniß und im Lichtleben als eine Erhöhung (als eine πλήρωσις) derselben anzusehen, vergl. 1, 8. 9**).

Zweyter Abschnitt.

Cap. 1, 5 — Cap. 2, 2.

Soll die Gemeinschaft der Christen so untereinan-

---

*) Scholion bey Mathäi p. 214: ἐπειδὰν δὲ ταύτην σχῆτε τὴν κοινωνίαν, χαρᾶς ἐσόμεθα (nach der Lesart ἡμῶν) μεστοὶ, ὅτι τῷ θεῷ ἐκολλήθημεν.

**) Sehr richtig sagt Luther in den Scholien: Dicit autem plenum. Nam principium hujus gaudii est, quum incipimus credere; postea, quum fides quotidie augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium.

der wie mit dem Vater und dem Sohne innig und fest seyn, so müssen sie, weil Gott Licht ist, jede Sünde und Finsterniß von sich abthun, und ungetheilt im göttlichen Lichte wandeln. Dazu ermahnt Joh. seine Leser 1, 5—10. Tröstend fügt er dann hinzu 2, 1. 2., daß wer eifrig ringe nach dem Leben im Lichte und die Sünde fliehe, dann, wenn er aus Schwachheit fehle, der Vergebung der Sünde bey Gott gewiß seyn könne durch Jesum Christum, unsren Fürsprecher bey dem Vater, den Heiland der Welt.

Jeder Mangel an Eifer in der sittlichen Heiligung unter den Christen hängt genau zusammen mit einer theilweisen Verdunkelung und Abgestorbenheit der Idee Gottes überhaupt, insbesondere aber seiner Heiligkeit. Sehr schicklich beginnt daher Joh. seine Parakleſis mit der ἀγγελία von der unbedingten Heiligkeit Gottes, die alles Unreine und alle Sünde nicht nur von seinem Wesen, sondern auch von seiner Gemeinschaft nothwendig ausschließe. Gott ist Licht, sagt er, V. 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι. Nur das artikellose φῶς drückt aus, was Joh. will, τὸ φῶς wäre in dieser Verbindung falsch; aber auch Luther übersetzt unrichtig, den Gedanken schwächend: ein Licht. Nachdrucksvoll setzt Joh. hinzu: Und ist durchaus keine Finsterniß in ihm (καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία). Licht aber und Finsterniß sind bey Johannes Symbole ethischer Begriffe, und zwar des ethischen Grundgegensatzes zwischen dem Guten, in welchem allein Leben, und dem Bösen, in welchem der Tod ist*). Wird nun Gott Licht schlechthin genannt, so ist dieß nichts anderes als der Ausdruck seiner unbedingten Heiligkeit, s. Jak. 1, 17. vergl. 13. — Zwar schon das A. T. lehrte einen heiligen

*) Schol. bey Matth. pag. 111. οὔτε γὰρ ἄγνοια, οὔτε πλάνη, οὔτε ἁμαρτία, οὔτε θάνατος.

Gott. Aber, wie die neutestamentische Gotteserkenntniß überhaupt vollkommener und reiner ist, als die alttestamentische, so auch ist die volle Offenbarung des göttlichen Lichtwesens, der Heiligkeit und aller damit verwandten Eigenschaften Gottes, erst durch Jesum Christum geworden Ev. 1, 18. Und weil nun auf der Idee, daß Gott Licht sey und keine Finsterniß in ihm, das ganze Werk der Erleuchtung und Belebung der Menschheit durch Christum beruhet, und die Johanneische κρίσις darin ihre Wurzel hat, so spricht Joh., als wäre dieß der Hauptinhalt des Evangeliums: καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ, nemlich von Jesu Christo u. s. w. — Von Verheißung kann hier die Rede nicht seyn, man müßte denn mit Wolf u. A. wider den klaren Zusammenhang nnd alle hermeneut. Regel annehmen, die ἀγγελία beziehe sich nicht bloß auf das nächste ὅτι, sondern auf alles, was die Lehre Christi auch Verheißendes enthalte, was aber hier nicht ausdrücklich angegeben werde. Entweder also ist ἐπαγγελία nur so viel als Ankündigung, also nicht mehr, als ἀγγελία, oder die Lesart ἀγγελία, die sich in mehreren Auctoritäten *) findet, ist für die ursprüngliche zu halten. Dafür spricht auch das folgende ἀναγγέλλομεν. Vielleicht aber hat H. Stephanus Recht, der ἀπαγγελία vermuthet. Dieß wäre nun zwar, so echt Griechisch das Wort ist, im N. T. ein ἅπαξ λεγ.; da aber das Verbum dem Joh. geläufig ist, ja unmittelbar vorher zwey Mahle von ihm gebraucht wird, so hat diese Conjectur um so mehr für sich, da sich aus ἀπαγγελία die Corruption ἐπαγγελία am besten erklären

---

*) Unter den alten Uebersetzungen sind die besten für ἀγγελία: die Auctorität der Philox. ist dagegen unbedeutend. — Auch 3, 11. findet sich statt ἀγγελία in einigen Auctoritäten ἐπαγγελία.

läßt. — Auch ἀγγελία kommt im ganzen N. T. nur hier und 3, 11. vor *).

Die Construction mit ἐὰν V. 6. 7. 8. 9. 10. ist ganz regelmäßig **). — Wohl mancher mochte in den Joh. Gemeinden wirklich so denken und wandeln, wie hier V. 6. 8. 10. communicativ und hypothetisch geschildert wird. Durch die communicative und hypothetische Form aber gewinnt die Rede einerseits an schonender Feinheit, anderseits an allgemeinerer Beziehung und Wirkung.

Zu V. 6. vergl. 2 Kor. 6, 14. Sagen, daß man ein Christ sey (dieß ist der Sinn von κοιν. ἔχ. μετ' αὐτοῦ, —), und dennoch der Sünde ergeben seyn, (das bildliche ἐν τῷ σκότει περιπατεῖν ist mehr, als das actuelle Sündigen, es ist das sündige Leben,) ist ein Widerspruch in sich selbst, ist Trug und Unwahrheit. — Das dem Joh. eigenthümliche ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, hier und Ev. 3, 21. entspricht ganz dem Paul. ἀληθεύειν, Eph. 4, 15., so wie das nachherige ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην 2, 29. dem δίκαιον εἶναι.

V. 7. hängt mit V. 6. so zusammen und hat den Sinn: Nur wer in der That und Wahrheit Gemeinschaft mit Gott hat, also, wie Gott selber im Lichte ist, so auch alle Finsterniß von sich abthut und im Lichte, dem göttlichen (ἐν τῷ φωτὶ) wandelt, d. h. nach Gottähnlichkeit strebt, — nur ein solcher ist ein wahrer Christ; — nur ein solcher gehört wahrhaft zur heiligen Brudergemeinschaft der Christen; nur ein solcher kann sich der erlösenden Kraft Christi bewußt werden und

---

*) Den Vorschlag von Erell (Artemonius) bey Wolf, hinter ἀπ' αὐτοῦ zu interpungiren und ἐπαγγ. auf die V. 3 erwähnte κοινωνία zu beziehen, darf man nur hören, um ihn zu verwerfen.

**) S. Winers Grammat. S. 93.

ihre Wirkung an sich erfahren. — Hatte Paulus zu seiner Zeit vorzüglich die Lehre zu treiben, daß ohne den lebendigen Glauben an Jesum Christum kein Lichtleben, keine sittliche Besserung, keine Heiligung, ja keine Liebesgemeinschaft unter den Menschen entstehen könne: so lag dagegen jetzt, da sittliche Trägheit und Halbheit sich mit dem Scheinleben der πίστις und der κοινωνία begnügten, dem Joh. ob, zu zeigen, daß ohne den Ernst der Besserung und Heiligung, — ohne das Wandeln im Lichte, der Glaube todt, die Brudergemeinschaft der Christen ohne Wesen und Bestand, und die Erlösung durch Christum ohne Wirkung sey. Die κοινωνία der Christen ist eine Gemeinde der Heiligen (der Kinder Gottes und des Lichtes), ihr Band die reine ungefärbte Bruderliebe. Also in der Finsterniß wandeln und von der Welt seyn, — und doch zu dieser κοινωνία gehören wollen ist ein Widerspruch. Nur wer wahrhaft ein Kind Gottes ist, — kann die Brüder lieben; in der Welt, in der Finsterniß herrscht der Haß. Und eben so, soll die durch Christum erworbene und im Glauben angeeignete Erlösung kein bloßes Gedankending seyn, so muß aus dem Glauben nothwendig die Kraft der Heiligung entsprießen, und so die Idee der Erlösung in uns zur That und lebendigen Wahrheit werden.

Ist dieß der Zusammenhang der Stelle, so ist auch die Lesart μετ' ἀλλήλων die allein richtige. Auf den ersten Anblick zwar scheint μετ' αὐτοῦ, was sich schon bey Tertullian und Clemens v. Alex. findet und also sehr alt ist*), leichter und auch richtiger zu seyn. Bey genauerer Betrachtung aber sieht man, daß dadurch der Gedanke etwas Stillstehendes und Tautologisches be-

---

*) S. Griesbach V. L. Clemens hat beyde Lesearten, Cod. A aus Correctur, wie es scheint. Tertullian liest so de pudic. Cap. 20.

kommt, und der Uebergang zum folgenden καὶ αἷμα u. s. w. merklich erschwert wird. Johannes aber, so sehr er auch sonst das Kreisförmige der Gedanken liebt, will doch hier offenbar nicht V. 6. wiederholen, sondern, wie man aus dem Schluß von V. 7. sieht, — weiterschreitend, aus dem vorhandenen Glauben an das αἷμα Christi und aus der bestehenden Brudergemeinschaft auf die Nothwendigkeit der lebendigen Gemeinschaft mit Gott und der eifrigen Heiligung zurückschließen lassen. Augenscheinlich also verdankt das μετ' αὐτοῦ seinen Ursprung nur der Schwierigkeit von μετ' ἀλλήλων. Noch unstatthafter und offenbar wider den Joh. Sprachgebrauch 3, 28. 4, 7. 12. 2 Br. 5., wo sich ἀλλήλοι immer auf das gegenseitige Verhältniß der Christen bezieht, — ist, mit Augustin, Beza und Calvin zwar μετ' ἀλλήλ. zu lesen, es aber auszulegen, als stände μετ' αὐτοῦ. Die beyden letzteren insbesondere erklären es von der mutua communio Dei et sanctorum. So auch Lange.

Semler nimmt καὶ vor τὸ αἷμα für namque. Dadurch aber wird der Zusammenhang, wie wir ihn oben entwickelt haben, gestört. — Ganz, wie bey Paulus, steht hier αἷμα Ἰ. Χρ. τ. υἱοῦ αὐτοῦ nach Hebräischer Art von dem blutigen Tode Christi, dem Hauptmomente seiner Erlösungsthätigkeit auf Erden. Während aber Paulus damit meist die Kraft der δικαίωσις und der ἀπολύτρωσις, oder der ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. verbindet, vergl. Röm. 3, 25. 5, 9. Ephes. 1, 7. Col. 1, 14., knüpft Johannes hier daran die Kraft der Reinigung von Sünden. Der Begriff ist wesentlich derselbe, nur die Form ist verschieden; die Johanneische Form steht der alttestamentl. Opfersymbolik näher, vergl. Hebr. 9, 14. Aus V. 9. aber sieht man, daß dieser καθαρισμὸς durch das αἷμα Christi mehr der Paul. δικαίωσις als der damit verwandten ἄφεσις τ. ἁμαρτ. entspricht und sich von dieser unterscheidet, wie von dem idealen Grunde einer Sache die reale Folge.

V. 8. 9. und 10. ist gegen diejenigen gerichtet, die, obwohl Christen, doch das dem Christen wesentliche Bewußtseyn von der in jedem Moment des irdischen Lebens vorhandenen Erlösungs- und Versöhnungsbedürftigkeit des Menschen nicht in sich trugen. So fern nun darin immer ein Mangel an sittlicher κρίσις, an echt christlicher Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit liegt, wodurch dem Eifer in der Heiligung und der Weltentsagung der Sporn genommen und die volle Wirksamkeit der Erlösung durch Christum gehemmt wird: so macht Joh. darauf aufmerksam, daß, wo das stete Bewußtseyn von der dem irdischen Leben anklebenden Sünde fehle, da auch das Gefühl von der Erlösung schwach und mangelhaft sey, der Mensch sich selbst täusche und das Werk Christi grundlos und zwecklos erscheine.

Eine andere Ansicht von dieser Stelle hat Grotius. Gestützt auf ἡμαρτήκαμεν V. 10., welches er als ein strenges Perfectum genommen wissen will, bemerkt er zu V. 8., ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν sey so viel als: si putamus nobis Christo et eius cognitione opus non fuisse, ut a peccatis purgaremur; ἁμαρτίαν ἔχειν sey nicht: nunc in peccatis esse, sed ob peccata reum fieri posse, Ioan. 9, 41. 15, 22. 24. Iac. 4, 17. Und zu V. 9. bemerkt er: si fateamur, nos in gravibus peccatis vixisse ante notitiam evangelii ac propterea opus habuisse medicina —*).

Diese Erklärung aber ist falsch aus folgenden Gründen: Erstlich schreibt Joh. nicht an solche, die etwa eben Christen geworden und über die Art und das Princip ihres Ueberganges zum Christenthume in Irrthum

*) So vor Grotius schon Schlichting; neuerdings Löffler in seiner Schrift über die kirchl. Genugthuungslehre. Gegen Grotius streitet schon mit Glück Calovius Bibl. illustr. zu d. St.

waren, auch ſtreitet er nicht etwa gegen die Judenchriſtliche ἰδιοδικαιοσύνη, wie Paulus im Römerbriefe; ſondern offenbar an ſolche ſchreibt er, die längſt Chriſten geworden waren, aber aus ſittlicher Trägheit das Werk der Heiligung und Weltentſagung nicht ernſt und ſtreng genug trieben, bey denen alſo das Chriſtliche Princip noch nicht zur vollen Herrſchaft und κρίσις gelangt war. Auch der Chriſt hat, ſo lange er im Fleiſche wandelt, mit der Sünde zu kämpfen, dieſelbige zu bekennen, und durch Buße und Glauben zu überwinden. — Hierauf bezieht ſich die Parakleſis des Br. überhaupt, und unſere Stelle insbeſondere. Der ganze Zuſammenhang von V. 5 an lehrt, daß Joh. es hier nur mit dem gegenwärtigen ſittlichen Zuſtande ſeiner Leſer zu thun hat, und ſie vor allem Stillſtehen, aller Halbheit in der Heiligung und Scheidung zwiſchen Licht und Finſterniß warnen will. Gerade in dieſer Hinſicht konnte und durfte Joh. keinen Unterſchied machen zwiſchen größeren und geringeren Sünden. Wenn alſo Grotius V. 9. unter τὰς ἁμαρτίας peccata gravia — ante notitiam evangelii verſtehen will, ſo iſt das eben ſo falſch, als wenn Druſius meint, Joh. ſpreche hier, weil er es mit Chriſten zu thun habe, nur von peccatis levibus seu minutis. Zweytens bezeichnet ἁμαρτία an und für ſich im N. T. nie, und auch Joh. Ev. 9, 41. 15, 22. 24. *) Jak. 4, 17. nicht, die Schuld der Sünde, ſondern zuweilen nur und in gewiſſen Relationen die ſchuldvolle Sünde. Hier aber kann eine ſolche Nebenbedeutung wegen des ὁμολ. V. 9 und wegen V. 10. und 2, 1. ἡμαρτήκ. und ἁμάρτητε — ἁμάρτῃ durchaus nicht Statt finden. Drittens endlich muß, da ringsum V. 8. 9. 10. 2, 2. der conſtante Gebrauch des Präſens auf den gegenwärtigen

*) S. m. Commentar zu dieſen St.

Zustand der Leser hinweist, ἡμαρτήκαμεν V. 10. präsentisch, d. i. als ein Perfectum continuativum, wie Joh. das Perfectum oft gebraucht, genommen und ebenfalls auf das gegenwärtige Leben der Christen bezogen werden.

Unter ἀλήθεια V. 8. versteht Grotius studium veri. Genauer und richtiger ist darunter hier, wie V. 6 ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, die Wahrheit im objectiven Sinne zu verstehen, aber nicht, wie Einige meinen, die besondere und einzelne Christliche Wahrheit und Lehre, sondern vielmehr zunächst die Wahrheit überhaupt. Freylich gebraucht Joh. ἀλήθ. oft von der Christlichen Lehre z. B. 3, 19. Aber die Christliche Wahrheit ist für Joh. die Wahrheit schlechthin, im Gegensatz gegen das ψεῦδος schlechthin, und diese hat immer Beziehung auf den λόγος τοῦ θεοῦ. So auch hier, vergl. V. 10. Wer sich seiner Sündhaftigkeit nicht bewußt ist, und seine Sünde nicht bekennt, ist schon in so fern unwahr, weil schon das natürliche Gesetz und Gewissen den Menschen zum Bewußtseyn und Bekenntniß seiner Sünde zwingt. Der Christ aber ist, wenn er seine Sünde nicht bekennt, um so unwahrer, da der λόγος τοῦ θεοῦ, das geoffenbarte Wort Gottes, indem es ihm das göttliche Gesetz, das reine Lichtwesen Gottes und die fleckenlose Gerechtigkeit des Erlösers vorhält, sein Gewissen nothwendig schärfer und gegen die Sünde in ihm zarter und kritischer machen muß.

V. 9. ist zweifelhaft, worauf πιστός ἐστι καὶ δίκαιος zu beziehen sey, ob auf Christus, oder auf Gott, und in welchem Sinne.

Für die Beziehung auf Christus könnte man anführen, Christus werde gleich darauf 2, 1. δίκαιος genannt, (vergl. V. 2, 29. 3, 7.), und im Vorhergehenden V. 7. sey er das örtlich nächste Subject; auch werde dort ebenfalls von ihm gesagt, was hier von dem πιστὸς

καὶ δίκ., daß er uns von unseren Sünden reinige; endlich aber werde ja Christus in der Apokalypse 1, 5. 3, 14. 19, 11. so wie im Hebräerbriefe 2, 17. 3, 2. 5. vorzugsweise als πιστὸς dargestellt. — Aber gesetzt, nicht bloß 2, 1. und 3, 7., wo es offenbar ist, sondern auch 2, 29., wo die Beziehung wenigstens schwankend ist, werde Christus vorzugsweise ὁ δίκαιος genannt: so folgt daraus für unsere Stelle um so weniger, da die Beziehungen auf Gott und Christus in unserem Br. nicht selten zusammenlaufen. Auch ist im Vorhergehenden das herrschende Subject, nicht Christus, sondern Gott; Christus — und zwar nicht einmahl Er selbst, — sondern nur sein αἷμα, ist V. 7. bloßes Nebensubject. Das Prädicat πιστὸς aber betreffend, so liegt in dem pseudojohanneischen und meist sehr abweichenden Sprachgebrauch der Apokalypse kein hermeneutischer Kanon für die echten Schriften des Joh. Auch wird Christus in der Apok. nur als μάρτυς, ὁ πιστὸς und ἀληθινὸς genannt. Im Hebräerbriefe aber, selbst 2, 17., welche Stelle der unsrigen scheinbar am ähnlichsten ist, wird die Treue Christi, nicht gegen uns, sondern gegen Gott gepriesen, in einer Beziehung, die unserer Stelle völlig fremd ist.

Da, wie gesagt, in der ganzen Stelle V. 5 — 10. Gott das Hauptsubject ist, da auch sonst im N. T., besonders bey Paulus, in Beziehung auf das Erlösungswerk als eine Haupteigenschaft, — nicht Christi, sondern Gottes das πιστὸν εἶναι καὶ δίκαιον besonders hervorgehoben wird, (vergl. 1 Kor. 1, 9. 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Thess. 5, 24. wegen des πιστὸς, und Röm. 1, 17. 3, 5. 21. 22. 25, 26. 10, 4. u. a. m. wegen des δίκαιος,) und da nach dem neutest. Lehrtypus zwar Christus derjenige ist, durch den und in dem wir Vergebung der Sünden, Versöhnung und Zugang zum Vater haben, Gott aber als die letzte Ursach aller Sündenvergebung und Versöhnung dargestellt wird, von

dem sie, durch Christum vermittelt, herrührt *), ja dieser Lehrtypus auch hier gleich darauf 2, 1. befolgt wird: so kann πιστ. κ. δίκ. hier nur von Gott gesagt seyn.

In wie fern aber wird Gott in Beziehung auf die Sündenvergebung πιστὸς und δίκαιος genannt?

Treu (πιστὸς) ist Gott, sowohl im A. wie im N. T., so fern er hält, was er zusagt, das Verheissene erfüllt, — dem geoffenbarten Wort und Gesetz, das er gegeben hat, getreu bleibt. Auf diese Treue und Wahrhaftigkeit Gottes in Beziehung auf seine Verheissungen und Gesetze bauet Paulus die Realität und unwandelbare Gewißheit der Erlösung durch den Glauben an Christum Röm. 3, 3., die innere Einheit und Festigkeit des Evangeliums 2 Kor. 1, 18 ff., und die Hoffnung des ewigen Lebens, wozu wir berufen sind 1 Thess. 5, 24. Tit. 1, 2. Weil nun Gott schon im A. B. die Vergebung der Sünden unter der Bedingung der Buße verheissen hatte, z. B. Jerem. 31, 31 ff. vergl. Hebr. 8, 8 ff. Micha 7, 18 ff. Hos. 6, 15 ff. Zeph. 3, 12 ff. u. a. m., diese Verheissnng aber im N. B. bestätigt und durch die Heilsanstalt Christi realisirt hat, so wird er auch hier πιστὸς genannt, so fern er den Bußfertigen ihre Sünden vergiebt.

Wenn aber Joh. in derselbigen Beziehung hinzufügt, καὶ δίκαιος, so ist dieß, nimmt man δίκαιος im strengen Sinne, auf den ersten Anblick darum so sehr auffallend, weil sonst die Sündenvergebung als ein Act der göttlichen Gnade und Liebe dargestellt wird.

Grotius und einige Andere **) heben die Schwierigkeit dadurch, daß sie sagen, δίκαιος sey hier nach einem

---

*) Tit. 2, 14. kann nicht als Einwurf dagegen gelten. In der populären Redeweise der Schrift wird Mittelbares und Unmittelbares zuweilen miteinander vertauscht.

**) So auch Carpzov in Epp. cathol. septenarius zu d. St. δίκαιος, sagt er, sey hier so viel als gratiosus.

Hebraismus so viel, als gütig, bonus, lenis. Aber obwohl צדיק und dem entsprechend das alt- und neutestam. δίκαιος zuweilen die Nebenbedeutung des Gütigen hat; Grundbedeutung bleibt doch immer die des Gerechten. Dem Hebräer erschienen die Tugenden des Wohlwollens, der Gütigkeit, Billigkeit, Barmherzigkeit als gesetzliche Pflichten der צדקה, δικαιοσύνη, deren voller Umfang und Inhalt nur durch das, was wir Frömmigkeit nennen, genügend bezeichnet werden kann. Dem zu Folge läßt sich wohl sagen, die Hebräische δικαιοσύνη sey zuweilen die gütige, barmherzige Gerechtigkeit oder Frömmigkeit, nie aber, es sey die Gütigkeit, Barmherzigkeit und dergleichen schlechthin und an und für sich. Keine Stelle weder des A. noch des N. T., wo δικαιοσύνη weniger Gerechtigkeit, als Güte und dergl. zu seyn scheint, widerspricht bey genauerer Betrachtung der hier gegebenen Erörterung *). Aber gesetzt, δίκαιος käme sonst geradezu vor für gütig, so kann es doch in unserer Stelle diese Bedeutung nicht haben. Abgesehen davon, daß Johannes δικ. und δικαιοσύνη sonst nie anders, als im strengsten, ursprünglichen Sinne gebraucht, so er-

*) Grotius führt zu seiner Vertheidigung an 1 Sam. 12, 7. Psalm 112, 8. (9.) Matth. 6, 1. Aber 1. Sam. 12, 7. vergl. 8—11. (die scheinbarste Stelle von allen, die Grotius anführt) ist δικαιοσύνη nicht sowohl Wohlthat, sondern vielmehr das Rechtthun, Rechtschaffenhandeln Gottes gegen das Volk seines Eigenthumes, das er züchtigt und straft, je nachdem es verdient hat. Ps. 112, 8. (9.) ist δικ. die Hebräische Pietät, wozu die ἐλεημ. nothwendig gehörte. Matth. 6, 1 aber ist es ebenfalls die ganze Hebräische Frömmigkeit nach dem Gesetz, deren einzelne Stücke, Almosengeben, Gebet nnd Fasten V. 2. 5. 16. aufgezählt werden. — Die Hauptstellen für die Bedeutung, Gnade, Güte, Wohlthat sind nach Dr. Gesenius im A. T. Ps. 24, 5. Prov. 10, 2. 11, 4. Ps. 40, 10. 48, 11. 145, 17. Aber in allen diesen Stellen ist der Grundbegriff der Hebräischen Gerechtigkeit, Rechtschaffenheit mehr oder weniger unverkennbar. — Ueber Matth. 1, 9 Joh. Ev. 17, 25., die gewöhnlich als Beweisstellen aufgeführt werden. s. m. Commentar zu Joh. 17, 25. B. 2. S. 452. —

laubt hier das vorausgehende Synonymum πιστὸς auf keine Weise, von der ursprünglichen Bedeutung abzuweichen. Denn der Treue ist die Gerechtigkeit unmittelbar verwandter, als die Güte, Gnade und dergl. Ja die Treue ist eben eine der wesentlichsten Tugenden des Gerechten, und die Gerechtigkeit die Quelle der Treue. Mit πιστὸς also verbunden kann δίκαιος hier nur seyn, gerecht, nicht gütig.

Indem nun aber die älteren Exegeten der Ev. Kirche vor und nach Grotius δίκαιος hier im strengen Sinne nehmen, verfehlen sie doch sämmtlich die einfache und richtige Ansicht unserer Stelle *). Ihrem dogmatischen Systeme zu Liebe und aus Mißdeutung und Mißbrauch der hermeneutischen Analogie der Schrift geben sie dem δίκ entweder eine Beziehung auf die kirchliche Genugthuungslehre, oder, einen vermeintlichen Paul. Sprachgebrauch auf Johannes übertragend, nehmen sie es für δικαιῶν. Beides aber ist offenbar falsch. Denn gesetzt, die kirchliche Genugthuungslehre wäre in der Schrift ausdrücklich ausgesprochen, so ist sie doch unserer Stelle, unserem Briefe, ja den Johanneischen Schriften überhaupt fremd. Und was die Synonymie von δίκαιος und δικαιῶν betrifft, so ist dieser Sprachgebrauch nicht nur in den Johanneischen, sondern auch in den Paul. Schriften nicht vorhanden. Denn, obgleich δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ von Paulus zuweilen activisch und transitiv gebraucht wird, so kommt doch δίκαιος niemahls bei ihm vor für δικαιῶν; im Gegentheil wird beydes Röm. 3, 26. neben einander stehend genau unterschieden. Johannes aber kennt weder die transitive δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ, noch hat er den Paul. Begriff von δικαιοῦν; weßhalb der activische und transitive Begriff von δίκαιος bey ihm undenkbar ist.

---

*) S. Calvin, Beza zu d. St., verglichen Calovius und Wolf zu d. St.

Einfacher und richtiger nimmt man δίκαιος hier synonym mit πιστὸς, aber so, daß der weitere Begriff δίκαιος den engeren Begriff πιστὸς erweitert und begründet. Gott, will Johannes sagen, ist treu, weil er gerecht ist Aus Gerechtigkeit hält er dem reuigen Sünder, was er versprochen und als Gesetz des neuen Bundes geoffenbaret hat, daß nämlich der Sünder, wenn er seine Sünden bereue und bekenne, Vergebung und neue Lebenskraft von ihm empfangen solle.

Ἀδικία und ἁμαρτία sind verwandte Begriffe; jenes ist der Widerspruch gegen das göttliche δίκαιον, dieses die Abweichung von dem göttlichen νόμος. — Die ἄφεσις τῶν ἁμαρτ. und das καθαίρειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας sind Correlata, jenes aber bezieht sich mehr auf das Vergangene, dieses auf das Zukünftige; jenes bezeichnet den idealen Act Gottes, wodurch er statt der ὀργὴ über den Sünder Barmherzigkeit und Liebe (ἔλεος) gegen ihn übt, und Gnade für Recht ergehen läßt, dieses aber bezeichnet die Thätigkeit der göttlichen Gnade bey der Heiligung des Menschen.

V. 10. Nicht bloß sich selbst, will Johannes sagen, täuscht der Mensch, der das Bewußtseyn der Sünde in sich leugnet, nein, auch Gott, den Treuen und Gerechten, macht er dadurch zum Lügner und widerspricht oder entsagt so dem Worte Gottes.

Wie V. 9., so ist auch hier Gott, nicht Christus, das Subject, worauf αὐτὸν und αὐτοῦ zu beziehen ist. Der λόγος τοῦ θεοῦ, wovon Johannes sagt, daß er in einem solchen, der seine Sünden nicht bekenne, nicht Statt finde (καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν,) ist die Offenbarung Gottes, insbesondere das Evangelium Jesu Christi *). — Gehen wir in der weiteren Auslegung dieses Verses zunächst hiervon aus, so ist der einfache

*) Andere Auslegungen s. bey Calovius.

Gedanke des Johannes der, daß weil das Evangelium auf der μετάνοια beruhe, diese aber auf dem Bewußtseyn der Sünde, derjenige, der dieses Bewußtseyn nicht in sich trage, auch kein wahrer Christ sey. Die ganze Heilsanstalt Gottes in Christo hat ihren Grund darin, daß die Menschen vor Gott allzumahl Sünder und unfähig sind, sich selber zu erlösen. Da nun dieser Satz, den der natürliche Mensch (ὁ κόσμος) so gerne leugnet, in seinem ganzen Umfange, seiner vollen Wahrheit nur durch die Offenbarung des göttlichen Lichtes und Rechtes, der δικαιοσύνη und ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 18—3, 23. vergl. Psalm 19, 13., recht erkannt werden kann, also als Wort Gotts, als λόγος τοῦ θεοῦ angesehen werden muß, — so sagt Johannes in so fern, daß, wer da sage, er sey kein Sünder, Gott zum Lügner mache, vergl. Röm. 3, 4., und daß das Wort Gottes nicht in ihm sey, d. h. von ihm nicht anerkannt und geglaubt werde.

Cap. 2, 1. Wer bedenkt, daß Gott Licht ist, und daß es ohne fortwährende Heiligung und Reinigung keine Gemeinschaft mit ihm giebt, kein Heil in Christo, — wer sich ferner der menschlichen Schwäche und seiner Erlösungsbedürftigkeit in jedem Augenblicke, wie er soll, bewußt ist, der muß nothwendig eifrig darnach streben, daß er je länger je mehr der Sünde los und ledig werde. — Das ist der Uebergang und das paränetische Moment von 2, 1. — In Erwägung aber, daß auch der eifrigste Christ, so lange er im Fleische wandelt, nie ganz frey werden kann von der Sünde, fügt Joh. der unbedingten Ermahnung zum Nichtsündigen den Trost hinzu, daß, wenn nun auch Jemand bei allem Eifer nach Heiligung dennoch sündige, er durch Christum bey Gott Versöhnung finde.

Im Evangelium wird der heilige Geist der παράκλητος der Jünger genannt, so fern er als der Geist der Wahrheit ihr Beistand, Helfer und Rathgeber war im Werke des Evangeliums. In einem andern, obgleich

verwandten Sinne wird hier Christus der Paraklet genannt, so fern er, wie Paulus Röm. 8, 34. sagt, zur Rechten Gottes (hier πρὸς τὸν πατέρα) uns vertritt, oder, wie es im Hebräerbr. 7, 25. vergl. 9, 24. heißt, als der ewige Hohepriester für uns bittet. Gerade in diesem Sinne gebraucht Philo das Wort παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom jüdischen Hohenpriester als dem Fürsprecher und Fürbitter für die Sünden des Volkes bey Gott *). — Der Sinn dieser bildlichen, aus der jüdischen Opfer- und Priestersymbolik entnommenen Vorstellungsweise ist kein anderer, als der, daß Jesus Christus auch in seiner δόξα beym Vater seine Versöhnungsthätigkeit fortsetze. Das Trostreiche in diesem Gedanken leuchtet ein. Wäre Christus nicht der ewige Paraklet für uns bey Gott, so wäre seine erlösende und versöhnende Thätigkeit nur auf sein irdisches Leben beschränkt, und könnte in so fern nicht als ewig und vollkommen gedacht werden. Die Erlösung würde alsdann nur als eine einzelne symbolische That gelten, keine volle Realität haben, und vor Mißverstand und fleischlicher Auffassung schwer gesichert werden können. Oder mit andern Worten, — ohne den ewig thätigen Erlösungs- und Versöhnungsgeist Christi, ohne das πνεῦμα Χριστοῦ, wäre Christus kein vollkommener, kein lebendiger Christus, sondern nur eine einzelne unfruchtbare irdische Erscheinung gewesen **).

Mit Recht gebraucht Joh. hier das communicative ἔχομεν, denn auch er bedurfte der παράκλησις Christi bey dem Vater stets. Grotius aber versteht dieß anders. Non dicit, sagter, habet ille advocatum sed ecclesia habet, quae pro lapso precatur. Preces autem

*) S. Carpzov Exercitatt. in Ep. ad Hebr. e Philone p. 151. und Loesner Observ. in N. T. e. Phil. p. 496.

**) Stellen, wie 1 Petri 3, 18. Hebr. 9, 26. 27. 28. widersprechen dieser Ansicht nicht, denn das ἅπαξ geht nur auf das erlösende und versöhnende Moment im Tode Christi.—

ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat. — Schon vorher bemerkt er: Si quis tamen peccaverit, adde, et se ecclesiae regendum sanandumque tradiderit u. s. w. Aber wo steht von der Vermittelung der Kirche auch nur eine Sylbe?

Nicht weniger falsch ist, wenn Grotius auch hier δίκαιος nur für bonus, lenis gelten lassen will. Wenn aber irgendwo, so ist δίκαιος hier im strengsten Sinne zu nehmen. Nur der gerechte, schuldlose *) Christus kann Fürsprecher seyn bey Gott für Andere, Hebr. s. 7, 26. 1 Petri 3, 18. vergl. Ev. Joh. 16, 8. 10. — Diese Stellen verbieten jede andere Erklärung, auch die, welche das Wort hier activisch nimmt**).

Die Verbindung mit dem folgenden V. 2. ist nicht sowohl eine bestimmt aitiologische, als vielmehr eine explicative und erweiternde. Dieß wird durch das καὶ αὐτὸς — (welches hier nicht sowohl nam, quia — als vielmehr et ipse, idemque ille — zu übersetzen wäre,) bestimmt angedeutet. Der Zusammenhang aber ist dieser: Christi Parakletenamt bey Gott gründet sich darauf, daß er selber der ἱλασμὸς geworden ist für unsere Sünden, ja für die Sünden der ganzen Welt. Der Begriff ἱλασμὸς bezieht sich auf das Versöhnungsamt Christi auf Erden, insbesondere auf seinen Tod, vergl. Röm. 3, 25. Ohne die erlösende und versöhnende Thätigkeit Christi auf Erden ist auch seine himmlische nicht denkbar. Jene war der nothwendige historische Anfangs- und Anknüpfungspunct seines himmlischen Parakletenamtes in der Zeit und unter den Menschen. — Wenn Grotius sagt, ἱλασμὸς stehe hier nach einem Hebraismus für ἱλαστὴρ, so ist das richtig. Wenn aber Calovius bemerkt, Johannes setze hier das Abstractum für das

---

*) Die Arm. Uebers. fügt erklärend hinzu, καὶ ἄμωμος.

**) So Le Moyne bey Wolf in d. Curis zu d. St.

Concretum nicht ohne Nachdruck, so könnte der Nachdruck, wenn einer darin liegt, höchstens der seyn, daß Christus ἱλαστὴρ genannt werden könnte, als Versöhner durch irgend etwas außer ihm, ἱλασμὸς aber nur durch sich selbst, vergl. Hebr.9, 12—14. Irrig sagt Grotius, ἱλάσκειν sey, facere ut cessent peccata, und der Sinn des Ganzen sey, Christus vires praestat, ne peccemus in posterum *). Das heißt den ursprünglichen Sinn des bildlichen Ausdrucks ganz daran geben, die mittelbare Wirkung für die Sache selbst nehmen, und den Zusammenhang mit dem Schluß von V. 1. unterbrechen. So oft Christus im N. T. ἱλασμος, ἱλαστήριος und dergl. genannt wird, Röm. 3, 25. Hebr. 2, 17., bezieht sich dieser symbolische Ausdruck auf sein Amt der Versöhnung und der Friedensstiftung, auf seine Offenbarung des göttlichen ἔλεος, der göttlichen Gnade und Liebe, im Gegensatz gegen die ὀργὴ der göttlichen Gerechtigkeit. So auch hier.

Daß Johannes hinzufügt, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου, bezieht sich nicht auf den Gegensatz zwischen Juden und Heiden **), sondern vielmehr auf den Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen überhaupt ***). Nach Joh. war Christus der σωτὴρ τοῦ κόσμου 4, 14. Ev. 4, 42. Die Erlösung und Versöhnung Christi, obwohl sie in ihrer historischen Entwickelung der That nach immer nur die jedesmahligen κλητοὶ begreift, erstreckt sich doch ihrer Idee nach (κατὰ δύναμιν) auf das ganze menschliche Geschlecht, als das noch zu erlösende (ὅλον τ. κόσμον). — Indem aber Joh. den Erlösungs- und Versöhnungs-

---

*) S. wie Calov. den Grotius widerlegt aus des Grotius eigener Schrift de satisfactione Christi Cap. VII. und X.

**) So Cyrill.

***) Andere Ansichten, und welche Exegeten aus der älteren Zeit der unsrigen zugethan sind, s. bey Calovius zu d. St

reis Christi so bis zu seiner äußersten Peripherie erweitert darstellt, was will er damit? Etwa den Stolz des Jüdischen Particularismus beugen? Wohl schwerlich! Seine Leser waren wenigstens der größeren Zahl nach Heidenchristen. Ueberhaupt aber war wohl der Jüdische Particularismus in den außerpalästinensischen, besonders den Griech. Gemeinden, damahls, als Johannes schrieb, schon längst im Verschwinden begriffen, oder vielleicht gar nicht mehr vorhanden. Dem wachsenden Uebergewicht des heidenchristlichen Elements in diesen Gegenden mußte er nothwendig je länger je mehr weichen. Statt des Jüdischen Particularismus aber entstand vorzüglich in den heidenchristlichen Gemeinden nach und nach ein Christlicher, nemlich Hoffarth und geistlicher Stolz gegen die Nichtchristen, den κόσμος der Sünde und des Irrthums. Wie nun schon Paulus davor warnend, Tit. 3, 2—7. 1 Kor. 5, 9—13., Sanftmüthigkeit gegen alle Menschen empfiehlt, und den Christen zu bedenken giebt, daß sie weiland auch gewesen, was jene, die sie jetzt verachteten, und daß sie nicht aus Verdienst ihrer Werke, sondern allein durch die Barmherzigkeit der göttlichen φιλανθρωπία erlöst seyen: so auch will Joh. seine τεχνία vor jenem Christlichen Particularismus warnen und sie erinnern, daß Christus gekommen sey, als Heiland und Versöhner für die ganze Welt. Da Joh. sonst im Br. einen so sehr scharfen Gegensatz macht zwischen den Kindern Gottes, den Christlichen Brüdern, und der Welt, so war eine solche Hinweisung auf die universelle Gnade Gottes in Christo hier um so nothwendiger.

Dritter Abschnitt.

Cap. 2, 3—17.

Dem Anfange des vorigen Abschnittes analog, und um das 1, 5. 6. Gesagte weiter zu entwickeln, zeigt

Joh. V. 3—5., daß ohne das Halten der Gebote Gottes (ohne das Wandeln im Lichte 1, 6.) weder wahre Erkenntniß, noch wahre Liebe Gottes, also auch keine Gemeinschaft mit ihm und kein Bleiben in ihm Statt finde und bestehe. Joh. schreibt an Christen, die es waren und seyn wollten, vergl. V. 13 ff., also an solche, die Gott erkannt zu haben und ihn zu lieben glaubten. Um so zwingender ist der Schluß, der der Ermahnung V. 3—5. zum Grunde liegt.

Gegen das eingebildete, sittlich leere Christenthum Vieler jener Zeit heißt es V. 3.: Dadurch allein bewährt sich die wahre Erkenntniß Gottes, daß man thut, was er geboten hat.

Αὐτὸν und αὐτοῦ hier und V. 4. 5. darf nur auf Gott, als das herrschende Subject im vorigen Abschnitte, bezogen werden. So Oekumenius und die Scholien bey Matthäi *), Erasmus, Calvin, Beza, Piscator u. A. Andere dagegen, Luther, Grotius, Calovius, Bengel, Semler u. m. beziehen αὐτὸν und αὐτοῦ V. 3—5. auf Christus, als das örtlich nächst vorhergehende Subject V. 2. Allein V. 2. ist nur ein Zwischengedanke. Zum sicheren Zeichen, daß V. 3—5. nicht auf Christus zu beziehen sey, gebraucht Johannes V. 6., wo von Christo die Rede ist, das auf Entfernteres hinweisende ἐκεῖνος. Wird V. 3—5. von der Erkenntniß und den Geboten Christi, nicht Gottes verstanden: so wird der Zusammenhang und die Analogie dieser Verse mit 1, 5 ff. gestört, der Gedanke V. 5. unklar und die von Joh. 4, 7 ff. ausdrücklich behauptete Zusammengehörigkeit der Erkenntniß und Liebe Gottes, als der beyden wesentlichen Stücke der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben.

---

*) Pag. 216.

Einige, z. B. Carpzov, wollen aus Liebe zum Emphatischen, Andere aber, z. B. Lange, wegen der scheinbaren Identität der Gedanken V. 3 und V. 5. das ἐγνώκαμεν und ἔγνωκα αὐτὸν V. 3 und 4. nicht von der Erkenntniß, sondern von der Liebe Gottes verstanden wissen. Lange beruft sich dabey auf den alt- und neutestam. Sprachgebrauch, nach welchem ידע 1 Mos. 18, 19. Proverb. 23, 27. Hiob 9, 21. und γινώσκειν Joh. 10, 14. 2 Tim. 2, 19. Röm. 7, 29. so viel seyn soll, als lieben.

Allein in keiner von diesen Stellen, wo ידע und γινώσκειν wirklich vorkommt, (denn Prov. 23, 27. und Röm. 7, 29. sucht man es vergebens,) ist jene Bedeutung erweislich. Das Wort hat, besonders wenn es so viel ist, als anerkennen, beachten, oder tief und innig kennen, wohl die mehr oder weniger entfernte Nebenbedeutung des Liebens, des Bekümmertseyns und dergleichen, niemahls aber ist es weder im A. noch im N. T. gerade so viel, als lieben, sondern die Grundbedeutung des Erkennens ist immer die vorherrschende *). Aber gesetzt, γινώσκειν käme im A. und

*) Auch Wahl und Bretschneider geben dem neutest. γινώσκειν ex hebraismo die Bedeutung des Liebens. Wahl beruft sich auf Matth. 7, 23. Joh. 10, 14. 15. 27. 1 Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Ps. 1, 6. 36, 10. Dazu fügt Bretschneider: Röm. 10, 19. Hebr. 13, 23., wo es so viel seyn soll, als benigniter excipio, Sap. 4, 1. Hos. 8, 4. Ps. 37, 18. Jerem. 24, 5. Amos 3, 2. Aber in keiner von diesen Stellen ist γινώσκειν ידע eigentlich lieben, und nur in einigen klingt diese Nebenbedeutung entfernt an. Dieß ist der Fall in Matth. 7, 23. 2 Tim. 2, 19. Kor. 8, 3. Gal. 4, 9. Joh. 10, 14. 15. 27. Sap. 4, 1., wo es aber so viel ist, als etwas anerkennen als das Seine, das Wahre, Echte u. s. w. Gal. 4, 9. würde γνωσθέντες durch geliebt übersetzt, das schöne Wortspiel stören; Joh 10, 14. 15. 27. fordert die bildliche Rede die Grundbedeutung des Wortes, und 1 Kor. 8, 3., wo das voraufgehende ἀγαπᾷ dem ἔγνωσται die Nebenbedeut des Liebens aufzudringen scheint, würde die Anspielung auf V. 1 und 2. und der Gegensatz ganz

N. T. wirklich vor in der Bedeutung, lieben, hier kann es diese Bedeutung durchaus nicht haben, nicht einmahl als entfernte Nebenbedeutung. V. 3. folgt ἐγνώκαμεν unmittelbar auf γινώσκομεν. Dieses letztere (γινώσκομεν) nimmt Niemand anders, als in seiner gewöhnlichen und Grundbedeutung. In einem und demselbigen Satze aber, zumahl in einem so kurzen, wie hier, dasselbe Wort unmittelbar in zwey verschiedenen Bedeutungen zu nehmen, ist ganz wider die Regel und nur in Nothfällen erlaubt. Ein Anderes wäre, wenn Johannes den Ausdruck ἀγαπᾷν gar nicht hätte und kennte. Aber gerade im Gegentheil, unterscheidet er in unserem Br. die Erkenntniß und Liebe Gottes genau; und, obwohl er sie für zwey so zusammengehörige und einander aufs innigste durchdringende Elemente hält, daß er keine wahre Erkenntniß Gottes ohne die Liebe Gottes will gelten lassen, so beruhet doch gerade auf der Unterscheidung beyder in der gewöhnlichen Praxis und im Sprachgebrauch die Behauptung und Ermahnung, daß beydes miteinander verbunden werden müsse, wenn jedes rechter Art und vollkommen seyn solle, vergl. 4, 7 ff. So wenig γινώσκειν (τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα, τὸν θεὸν) V. 13. 14. 4, 7. 8. 5, 20. so viel seyn kann, als lieben, und so wenig Joh. dieses Wort jemahls in seinem Evangelium so gebraucht hat *), so wenig hier.

---

und gar verloren gehen, wenn man es geradezu durch lieben übersetzen wollte. Röm. 10, 19. Hebr. 1, 23. ist γινώσκ. dort kennen, so viel als vernehmen, hier kennen schlechtweg. Ps. 1, 6. 36, 10. 37, 18. Jerem. 24, 5. Hos. 8, 4. Amos 3, 2. ist ידע so viel als beachten, achten, ersehen und dergl, aber durchaus nicht lieben. — Sehr richtig hat Dr. Gesenius in seinem Lexikon unter der W. die Bedeutung lieben weggelassen, und mit echt philol. Tact dafür unter num. 8. die Bedeutung, sich um etwas bekümmern (achten, ehren, verehren), gesetzt.

*) S. die vorige Anmerk.

Joh. spricht hier allerdings von der Erkenntniß Gottes im eminenten Sinne, aber nicht, so fern sie einerley ist mit der Liebe Gottes, sondern nur so fern sie wahrhaft praktisch den Menschen zur Beobachtung der göttlichen Gebote antreibt, und sich so in wachsender Liebe zu dem als Licht erkannten Gott kund giebt *). Auch ist, V. 5. nicht etwa nur die logische Umkehrung von V. 3., wie Lange meint; sondern fortschreitend und erweiternd **), wie das δὲ V. 5. anzeigt, will Joh., nachdem er V. 4. auf den Widerspruch zwischen der Erkenntniß Gottes und der Nichtbeobachtung seiner Gebote aufmerksam gemacht hat ***), darthun, daß auch die mit der lebendigen Erkenntniß Gottes nothwendig verbundene Gottesliebe nur in der treuen Beobachtung des göttlichen λόγος (das heißt, des Inbegriffs der durch Christum geoffenbarten ἐντολαὶ) sich bewähre und vollende, und daß demnach nur da, wo die christliche Erkenntniß und Liebe Gottes in einem reinen sittlichen Lebenswandel sich als lebendig und fruchtbar erweise, wahre Gottesgemeinschaft Statt finde.

Sehr nachdrucksvoll setzt Joh. das zu ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελ. gehörige ἀληθῶς auch dem ἐν τούτῳ voran ****). Es sieht zurück auf das ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν V. 4.

Die meisten älteren und neueren Ausleger verstehen unter der ἀγάπη του θεοῦ V. 5. die Liebe der Menschen

---

*) S. die Scholien bei Matthäi pag. 113. ὅτι ἐγνώκαμεν] τουτέστι, πεῖραν αὐτοῦ ἐσχήκαμεν, ἡνώμεθα, καὶ ἀναπεπράμεθα αὐτῷ, vergl. pag. 216. zu V. 3.

**) Sehr richtig Grotius zu V. 5. Is non novit tantum Deum, sed et perfecte amat. Amor praesupponit cognitionem. Itaque *oppositio hic fit cum accessione.*

***) Aehnlich Paulus Röm. 1, 18. ff. Ephes. 4, 17. ff. 5, 8. ff. Tit. 1, 16et

****) S. Gersdorfs Sprachcharakt. d. N. T. Bd. 1. S. 477. ff.

zu Gott. So will es der Zusammenhang, besonders das ἐν αὐτῷ ἐσμεν am Schluß des Verses. In der Regel ist ἀγάπη τοῦ Θεοῦ bey Joh. die Liebe zu Gott, vergl. Ev. 5, 42. (15, 10. 13.) hier 2, 15. 3, 17. 5, 3. Wo es anders ist und τοῦ Θεοῦ Genitiv des Subjects, ist entweder der Zusammenhang ein ganz anderer, wie 4, 9., oder es steht näher Bestimmendes dabei, wie 4, 16.

Die Liebe des Menschen zu Gott ist ein Unendliches. Ihre wachsende Vollendung bis zur vollkommenen sittlichen Einheit des Menschen mit Gott ist die Aufgabe, das Ziel des christlichen Lebens: aber dieses Ziel wer kann es je ganz erreichen? Die Liebe des Christen zu Gott ist auch bey dem reinsten Wandel immer eine unvollkommene. Wie sagt denn nun Joh. ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τ. Θ. τετελείωται? Weil die Römischen Dogmatiker im sechszehnten Jahrhunderte diesen Satz falsch verstanden und im Streit gegen die Evangelische Rechtfertigungslehre mißbrauchten, so haben mehrere Protestantische Exegeten jener Zeit, entweder, wie Flacius und Calovius, die ἀγάπη τ. Θ. von der Liebe Gottes zu uns ausgelegt, oder, was viel willkührlicher ist, dem τετελείωται die Bedeutung des Vollendetseyns abgesprochen und darin nur einen Gegensatz des Erweises der Liebe in der That und Wahrheit gegen den Schein und die Heucheley zu finden geglaubt. Dieß Letztere thaten z. B. Osiander, Beza *) u. a. So auch viele Neuere, die sich aber mehr an der in praktischer Hinsicht scheinbaren Unwahrheit des Satzes überhaupt stoßen **).

---

*) Beza vergleicht es mit mettre en *exécution*.

**) Entweder nehmen sie, wie Bengel, die ἀγάπη τ. Θ. von der Liebe Gottes zu uns, oder, wie Carpzov und Lange, das τετελείωται nur von dem wirklich Stattfinden, dem vere obtinere, der Innigkeit und Wahrheit der Liebe. Carpzov beruft sich auf 4, 12. 17. und erinnert an den Gebrauch des Lat. perficere für obtinere. Am wenigsten empfehlenswerth und ohne Beweis als falsch erkennbar

Wie rein vergeblich es aber sey, dem τετελείωται in unserer Stelle seine gewöhnliche Bedeutung abzudisputiren, zeigt der Gebrauch des Wortes bey Joh. in so klaren Stellen, wie Ev. 4, 34. 5, 36. 17, 4. 23. 19, 28. Br. 4, 18. Auch Lukas, Paulus, Jakobus, vornehmlich aber der Verfasser des Hebr. Br., gebrauchen das Wort nie anders, als in seinem gewöhnlichen Sinne, vergl. Luk. 2, 43. AG. 20, 24. Phil. 3, 12. Hebr. 2, 10. 5, 9. u. a. Aber wozu das Alles? Der Satz ist völlig unanstößig und wahr, wenn man nur bedenkt, daß Johannes im Br. überhaupt auf die sittlichen Ideale gerichtet ist, und sich das τηρεῖν τὸν λόγον τ. Θ. als ein vollkommenes denkt. Auch ist seine Rede ja der Form nach offenbar hypothetisch. Und schon Calvin bemerkt ganz richtig: Breviter indicare voluit, quid a nobis deus exigat, et in quo posita sit fidelium sanctitas. — Si quis obiiciat, neminem unquam fuisse repertum, qui deum ita perfecte diligeret: respondeo, sufficere modo quisquis pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem aspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis eius observatio. In ea nos progredi, sicut in notitia proficere debemus *).

---

ist die Art, wie Semler die Anstößigkeit zu heben sucht, indem er den Satz so umschreibt: hic solus perfectissimam et *infinitam* dei in homines caritatem, recte *didicit*.

*) Luther in seinen Scholien: Christiani habent duo privilegia. Primum et summum est cognitio Christi seu ipse Christus, in quo habent non solum caritatem perfectam, sed perfectas omnes alias virtutes Christianas. — Deinde habent etiam primitias spiritus et donum faciendae legis aliquo usque. Man sieht, auch Luther legte die Stelle aus nach der Analogie seines Glaubens, — er traf nicht ganz zum Ziele: aber wie viel taktvoller und geistreicher faßt er die Stelle, als die polemischen Theologen seiner Parthey! —

Der Schluß des Satzes, sich anknüpfend an 1, 6., hat den Sinn: Daran, an dem Halten der Gebote allein erkennen wir, daß wir (in Erkenntniß und Liebe) wirklich Gemeinschaft mit Gott haben, d. h. wahre Christen sind.

Um das Halten der Gebote genauer zu bestimmen, in welchem Maaße und Grade es bey dem Christen Statt finden müsse, verweist Joh. V. 6. auf das Beyspiel Christi, des Gerechten. Wie dieser auf Erden wandelnd allezeit that, was Gott wohlgefällt Ev. 8, 29, die Gebote des Vaters hielt und so in ihm blieb, 15, 10.: so auch der wahre Christ, wenn er in der Gemeinschaft mit Gott verharren will (λέγων — ἐν αὐτῷ μένειν): — nichts Geringeres liegt ihm ob, als dem Herrn ähnlich zu werden, und seinen Fußstapfen unbedingt nachzufolgen, 1. Petri 2, 21. 22. Phil. 2, 5.

Da die apostolische Verkündigung überall mit der Botschaft, daß der Christ erschienen sey, das Gebot der Heiligung und der Nachfolge Jesu verband, so erinnert Joh. V. 7. seine Leser daran, wie eben dieß, was er ihnen jetzt einschärfe 1, 5. 6 ff. 2, 1. 5—6. kein neues Gebot sey, sondern ein altes, eben das, was sie von Anfang an, (seit sie Christen geworden,) gehabt hätten. — Aber kein einzelnes Gebot ist hier gemeint; sondern der ganze λόγος des Evangeliums 1, 5 ff. von dem Wandeln im Lichte, dem Nichtsündigen der Erlösten u. s. w. ist jenes alte Gebot an die Christen von Anfang an. — So erklärt sich der scheinbar müßige, von Lange für eine von den vielen Joh. Tautologien gehaltene Zusatz, ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος (s. V. 5.), ὃν ἠκούσατε [ἀπ' ἀρχῆς] *).

*) Die eingeklammerten Worte fehlen in wichtigen Auctorit. ABC. u. s. w. Aber da die Auslassung aus dem ὁμοιοτελ. sich genügend erklären läßt, die Worte aber im Zusammenhang der Stelle nothwendig sind, so hat Griesbach sie mit Recht im Text behalten.

Da ἀπ' ἀρχῆς beyde Mahle sich nur auf den Anfang der Leser im Christenthume beziehen kann, und bisher, von 1, 5 an, von keiner andern ἐντολὴ die Rede war, als von dem Wandeln im Lichte, dem Nichtsündigen, der Nachahmung Jesu des Gerechten, auch der Brief offenbar mehr an Heidenchristen, als an ehemahlige Juden gerichtet ist: so irren diejenigen, welche, wie Flacius, Beza, Clarius, Grotius, Carpzov u. A. *), die ἐντολὴ hier auf das Gesetz der Bruderliebe beziehen, und den Gegensatz des Alten und Neuen von dem Gegensatze des alten Testamentes, wo jenes Gesetz zuerst gegeben Lev. 19, 18., und des neuen, wo dasselbige von Neuem bestätiget und erweitert sey, verstehen **). Erst V. 9. spricht Johannes von der Bruderliebe insbesondere und zwar, wie es scheint, mehr Beyspielsweise, oder wenigstens vom Allgemeinen fortschreitend zum Besondern, als darum, weil er unter der ἐντολὴ καινὴ καὶ παλαιὰ das alt- und neutestamentische Gebot der Liebe verstanden hätte. Wäre jene Erklärung richtig, so würde nicht nur V. 7. ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden seyn, sondern auch V. 8. keinen rechten Sinn und Zweck haben. Die Unrichtigkeit dieser Auslegung,

---

*) Unter den Alten faßte Augustin die Stelle richtig. Ganz verfehlt, und offenbar aus unüberwindlichem Mißverstand des ἀπ' ἀρχῆς, das man hier nicht gern anders nehmen wollte, als 1, 1., hervorgegangen, ist die Erklär. in d. Scholien bey Matthäi: — εἰ μὲν — Ἰουδαίοις ταῦτα γράφει, εἰκότως τὴν περὶ ἀγάπης ἐντολὴν οὐ καινὴν εἶναι φησί. πάλαι γὰρ αὐτὴν διὰ τῶν προφητῶν ἐπηγγείλατο. εἰ δὲ οὐχ οἱ Ἰουδαῖοι ἦσαν, ὡς παρίστησι τὸ τέλος τῆς ἐπιστολῆς, μή ποτ' οὖν ἐντολὴ παλαιὰ καὶ ἀπ' ἀρχῆς ὑπάρχουσα καὶ ἀκουσθεῖσα πᾶσιν ἀνθρώποις ἐστὶν, ἡ κατὰ τὰς φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις. Πάντες γὰρ φύσει ἥμερα καὶ κοινωνικὰ ζῶα ὄντες ἀγαπῶσι τοὺς πλησίον. vergl. die kl. Scholien p. 114. 115., wo dasselbe.

**) Clemens in der adumbrat. erklärt die παλ. ἐντολ. auch durch den Beysatz: per legem et prophetas, er bezieht sie aber nicht bloß auf das Liebesgebot.

die schon Calvin bis auf einen gewissen Punct einsah, zeigt sich besonders auch noch darin, daß sie zu ihrer Rechtfertigung genöthigt wird, das εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς und ἠκούσατε auf das alttestam. olim und auf die Vorfahren der Jüdischen Leser des Br. zu beziehen. Grotius, der dieß thut, beruft sich deßhalb auf Matth. 23, 35. Mark. 10, 3. Joh. 6, 32. 7, 19. 22. AG. 3, 22. 7, 38. Aber, wie geringe Bürgschaft diese Stellen leisten, da sie in Reden an wirkliche Juden vorkommen, leuchtet von selbst ein, und man kann sich nur wundern, daß Grotius diesen Unterschied nicht bemerkt hat. Eben so willkührlich ist Carpzovs Auskunft, der dem ἔχειν ἀπ' ἀρχῆς den Sinn giebt: habuisse semper, idque vel in ipso V. T., das ἀκούειν ἀπ' ἀρχῆς aber auf das Evangelium bezieht, als auf die Repetition des alttest. Gesetzes. Auch ist es falsch, wenn man meint, Joh. nenne das Gebot, wovon er hier spricht, ein altes aus apologetischen Rücksichten, weil den Lesern die Neuheit des Ev. anstößig gewesen sey. Diese Meinung wird durch V. 8. hinlänglich widerlegt. — Die Reminiscenz an die Rede Jesu Ev. 13, 34. ist nur eine sehr entfernte, und berechtigt auf keinen Fall, unsere Stelle darnach auszulegen. Dort wird von dem Liebesgebote Christi, das in diesem Umfange und dieser Intension neu war, ausdrücklich geredet und der Gegensatz zwischen der καινὴ ἐντολὴ und der παλαιὰ, der alttestam., scharf ausgesprochen. Hier aber wird der gemachte Gegensatz gleich wieder aufgehoben und die Relation des Alten und Neuen ist wegen des ἀπ' ἀρχῆς eine ganz andere. Aber keineswegs müßig ist dieser Gegensatz hier, er hat einen ernsten, paränetischen Zweck. Das neue Gebot schreckt Anfangs den trägen Sinn. Darum, und weil Johannes seinen Lesern zutrauet, wahre Christen zu seyn und seyn zu wollen, sagt er: Nicht neu, sondern alt ist dieses Gebot, Euch längst bekannt und von Euch ausgeübt. —

Weil aber der Mensch so leicht vergißt, was er soll, die Gebote Gottes nie ganz auslernt, fügt der Apostel, den vergeßlichen Sinn auch der Besten beschämend und spornend, gleichsam als wollte er V. 8. corrigiren, V. 9. hinzu: πάλιν *) ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, also nicht so fern er, was sie früher nur gehört, jetzt ihnen zum ersten Mahle schreibe, wie Bengel meinte, auch nicht, in so fern das einzelne alttestamentliche Gebot der Liebe durch Christum erneuert und ein neutestamentisches geworden sey, — sondern einzig und allein in dem Sinne, daß auch die ältesten Gebote (hier die ἐντολὴ des Wandelns im Lichte) von dem ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς, was jeder Mensch mehr oder weniger ist, vergessen zu werden pflegen, und ihm neu sind, so oft er gemahnt wird sie zu beobachten; — oder vielleicht auch in so fern, als das Neue überhaupt am meisten reizt und neue Gesetze, so lange sie neu sind, am eifrigsten gehalten zu werden pflegen. In beyden Fällen leuchtet der paränetische Zweck des Gedankens ein. Nur im letzteren Falle müßte der kurze Satz etwa so aufgelöst werden, wie Dr. Knapp thut **): Illam praeceptionem quam vobis dudum cognitam esse dixi, sic vobis denuo commendo atque iniungo, tamquam si nova esset, nec vobis antehac unquam audita, als hätte Joh. geschrieben αὕτη ἡ ἐντολὴ καινοπρεπὴς ἔστω ὑμῖν καὶ ἀεὶ καινή. So gefällig aber auch diese Auslegung an sich ist, so ziehe ich doch die erstere, wo der Satz nichts Imperativisches hat, sondern mehr nur erinnernd ist und eine allgemeine Erfahrung ausspricht, als einfacher und dem Anfange von V. 7. entsprechender vor.

Noch streitiger ist die Auslegung des folgenden ὅ ἐστιν ἀληθὲς — — ὅτι ἡ σκοτία. —

---

*) Grotius: πάλιν — est ἐπανορθωτικόν.

**) In d Script. var. argum. p. 346. 347.

Die Construction des Satzes betreffend, so ist die von Dr. Knapp gebilligte Auflösung die allein richtige: πάλιν (ὡς) ἐντολὴν καινὴν γρ. ὑμῖν (τοῦτο), ὅ ἐστιν ἀλ. In Folge dieser Auflösung aber, wodurch der von Vielen für regellos gehaltene Satz regelhaft wird, darf das ὅτι nur als Causalpartikel genommen werden, und nicht εἰδικῶς, wie Castellio thut und A.

Die Lesart schwankt zwischen ἐν ὑμῖν und ἐν ἡμῖν. Das letztere findet sich außer im Alex. Codex nur in wenigen und nicht sehr bedeutenden Auctoritäten, und scheint aus einer falschen generalisirenden Auslegung der Stelle entstanden zu seyn. Das vulgäre ὑμῖν, von den meisten Auctoritäten geschützt, verdient auch schon deßhalb den Vorzug, weil es dem γρ. ὑμῖν hier und V. 7. entsprechender ist, und einen schwierigeren, feineren Sinn giebt.

Je nachdem nun der Inhalt der ἐντολὴ und der Gegensatz zwischen dem παλαιὸν und καινὸν von den Auslegern verschieden gefaßt wird, wird auch der Zusammenhang und Sinn der schwierigen Worte, ὅ ἐστιν ἀληθὲς — — ὅτι σκοτία u. s. w. verschieden bestimmt.

Nach meiner Ansicht ist der Zusammenhang und Sinn dieser: Nachdem Joh. von der Nachfolge Jesu V. 6., dem Wandeln im Lichte, 1, 5. 6. gesagt hat, es sey dieß für seine Leser ein altes, längst bekanntes, aber nie veraltetes, sondern immer neues Gebot, fügt er in Beziehung auf diesen Gegensatz hinzu, daß diese ἐντολὴ jedenfalls wahr und bewährt (ἀληθὲς) sey, und daß ihre Wahrheit, oder Bewährtheit sich gründe theils auf das Exempel Christi, der so im Lichte wandelte (V. 6.), theils auf seiner Leser eigene Erfahrung. Denn, was das letztere betreffe, so sey ja unter ihnen (den im Lichte Wandelnden) die Finsterniß des Irrthumes und der Sünde, (worin sie gelebt, ehe sie Christen gewor-

den,) bereits im Verschwinden begriffen, παράγεται *), und das echte Licht wahrer Erkenntniß und Liebe Gottes leuchte schon unter ihnen.

Man vergesse nicht, daß Joh. an solche schreibt, denen er zutrauet, wahre Christen zu seyn und seyn zu wollen, und die er nur anspornen will, es immer mehr und vollkommener zu werden. Das paränetische Moment beruhet darauf, daß das als wahr erprobte, durch hohes Beyspiel und eigene Erfahrung als ausführbar und heilsam bewährte Gesetz heiliger gehalten, und leichter ausgeübt zu werden pflegt.

Diese Auslegung stimmt am meisten überein mit der Knappischen, und weicht nur darin von ihr ab, daß Dr. Knapp, die ἐντολὴ von dem Christlichen Liebesgebote erklärend, das ὃ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ von der Bewährung dieses Gebotes durch die Liebe Christi im Kreuzestode 3, 16. versteht. Da aber καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησε, worauf sich das ἀληθὲς ἐν αὐτῷ unverkennbar bezieht, ganz allgemein zu verstehen ist von dem reinen und fleckenlosen Leben Christi; da im Schlußsatze unseres Verses nur von dem allgemeinen sittlichen Gegensatze zwischen der Finsterniß der Sünde und des Irrthums, und dem Lichte der wahren Gottesgemeinschaft, vergl. 1, 5. 6., die Rede ist; und da erst V. 9 und 10. aus diesem allgemeinen sittlichen Gegensatze der besondere zwischen Bruderliebe und Bruderhaß entwickelt wird: so ist klar, daß Gebot und Beyspiel Christi hier viel allgemeiner zu fassen seyen, und gewiß nicht anders, als wir gethan haben.

Die nähere Prüfung einiger abweichenden Ausle-

---

*) Johannes gebraucht das Wort hier und 2, 17. im Medium, Paulus aber 1 Kor. 7, 31. in activer Form neutraliter, wie die Classiker es in diesem Sinne auch so gebrauchen.

gungen möge dazu dienen, die Richtigkeit der unsrigen mehr ins Licht zu setzen.

Diejenigen Interpreten, welche, unter der ἐντολὴ das Gebot der Liebe verstehend, das παλαιὸν und καινὸν auf den Gegensatz des alten und neuen Testamentes beziehen, gerathen eben dadurch bey dieser Stelle in die größte Verlegenheit, aus der sie sich nur durch die gezwungensten Auslegungen herausziehen können. So erklärt z. B. Grotius das ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν so: quod in ipso i. e. in Christo verum fuit, i. e. re ipsa (ἀληθὲς für ἀληθῶς) apparuit, et in vobis, sc. debet. Christus, fügt er hinzu, non paucos homines, sed omnes dilexit, et ita, ut prae ipsorum salute ne vitam quidem suam caram haberet. Sic et nos debemus facere, 3, 16. Sodann aber die σκοτία von der Zeit des Mosaischen Gesetzes, und das φῶς von Christo und der neutestam. Oekonomie deutend, nimmt er, unter der Voraussetzung, die Leser des Joh. seyen früher Juden gewesen, das παράγεται für das Präteritum. Wie Grotius so mehrere.

Das Willkührliche und Gezwungene dieser Auslegung leuchtet ein. Was berechtigt, das ἐστιν fast so zu nehmen, als stände es gar nicht da, das eine Mahl, auf Christum bezogen, als Präteritum und für φανερωθῆναι, dann aber, zu ἐν ὑμῖν bezogen, als wäre es der Imperativ? — Auch ist es falsch, das ἀληθὲς, als wäre es des Adverbium, nur auf Christum zu beziehen, auf ἐν ὑμῖν aber nicht, da die Doppelbeziehung des Wortes auf ἐν αὐτῷ und ἐν ὑμῖν durch die Voranstellung des ἐστιν hinlänglich angedeutet ist. Wann und wo wird im N. T. die alttestamentliche Zeit und Oekonomie σκοτία genannt? *) Fast Marcionitisch würde das

*) Diesen Uebelstand merkten schon die alten Ausleger, die den Gegensatz des Alten und Neuen eben so nahmen, und las

klingen, da σκοτία im N. T. nie das Unvollkommene, sondern immer das Sündhafte und Irrthumvolle bezeichnet. Gesetzt aber σκοτία käme irgendwo so vor, wie kann es hier so genommen werden, da das alttestam. Gebot der Liebe, (wenn dieß V. 7. gemeint ist,) ja nicht verworfen, sondern empfohlen und als erneuert dargestellt wird, und da σκοτία und φῶς im ganzen Briefe und Evangelium Joh. nur von dem Gegensatz zwischen der Finsterniß des Irrthums und der Sünde, und dem Lichte des göttlichen Lebens und der Wahrheit gebraucht werden. Angenommen, die Leser des Joh. waren lauter Judenchristen, wie willkührlich, das mit ἤδη φαίνει ganz parallel und synonym stehende παράγεται als Präteritum zu nehmen, und dieses nicht! So wenig ἐστιν und φαίνει als Präterita genommen werden dürfen, so wenig παράγεται.

Noch unglücklicher ist die Art, wie diejenigen sich helfen, die das παλαιὸν und ἀπ' ἀρχῆς von dem angeborenen Liebestriebe der menschlichen Natur verstehen. Als stände nicht ἐν αὐτῷ, sondern ἐν ἑαυτῷ, übersetzen sie: quae res in se vera est. Ja bey Oekumenius erreicht diese Erklärung den Gipfel der Willkühr und der Verwirrung, indem ἐν αὐτῷ für ἐν ἑαυτῷ und in Beziehung auf Gott zugleich genommen wird *).

---

sen, wie es scheint, deßhalb σκιά. So der Alex. Codex und d bey Matthäi hier und V. 9. Warum aber nicht auch V. 11?

*) Die alten Gr. Ausleger scheinen überhaupt nicht gewußt zu haben, was aus der Stelle zu machen sey. Sie nehmen ὅτι meist für daß und erklären so: ἐντολὴν δὲ καινήν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ φανερωθεὶς λόγος, ἡ ἀλήθεια, καὶ μεταδίδωσιν ἡμῖν τῆς αὐτοῦ γνώσεως, ὅτι ἡ σκοτία παραγ. κ. τὸ φῶς φαίνει, καὶ δέον ἡμᾶς τὰ φωτὸς πράττειν. So die Scholien bey Matthäi p. 114. Ein anderes Scholion sagt: ποῖάν φησιν ἐντολὴν καινήν; τὸ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐληλυθέναι, τουτέστι, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. κ. τ. λ. — aus welchen und ähnlichen Erklärungen sich die Lesart ἡμῖν erklärt.

Viele, besonders neuere Ausleger, die sich an der Relation des ὅ auf καινὴ ἐντολὴ stoßen, und dem ἀληθὲς keinen rechten Sinn abgewinnen können, schlagen vor, das Neutrum ὅ für das Masculinum zu nehmen, den Satz ὅ — καὶ ἐν ὑμῖν als nähere Bestimmung der ἐντολὴ καινὴ anzusehen und so zu übersetzen: Jeder echte Christ ist so gut mit ihm (Christo), als mit Euch verbunden. So Lange. Noch anders wollen Andere den Satz so genommen wissen: Ich schreibe Euch das neue Gesetz, die Ihr (ὅ für οἵ) mit Christo verbunden seyd, und er (als stände αὐτὸς vor ἐν ὑμῖν) mit Euch. Aber abgesehen von der quaalvollen Dunkelheit dieser Auslegungen, wie will man eine solche Enallage des Genus, und Numerus nnd überhaupt eine solche Verworrenheit der Structur nur irgendwie rechtfertigen in einem Schriftsteller, der sonst so einfach schreibt, wie Johannes?

Weniger hart, aber auch willkührlich und den einfachen Gedanken des Joh. verwirrend ist die Art derer, welche das ὅ nur auf das Prädicat καινὴ beziehen und das ἀληθὲς für ἀληθῶς nehmen in dem Sinne, als hätte Joh. sagen wollen: welches (nemlich neu) die ἐντολὴ wirklich ist sowohl in Beziehung auf Christus, der uns auf eine ganz neue Art geliebt hat, als auch in Beziehung auf Euch, bey denen das neue Licht scheinet. So Morus. Aehnlich Semler, der uur unter der καινὴ ἐντολὴ das Evangelium Jesu überhaupt versteht. Wer aber sieht nicht, daß wenn irgendwo das neutrale Adiectivum unverwandelbar ist, dann gewiß hier, wo die Structur des Satzes, ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ, für sich genommen, völlig regelmäßig ist, vergl. 2, 27? Johannes kennt das Adverbium ἀληθῶς und das Adjectivum ἀληθὴς und ἀληθὲς, aber nie verwechselt er beydes miteinander, am wenigsten gebraucht er das letztere für das erstere.

Ist aber der Zusammenhang und Sinn des Bisherigen V. 6 – 8. so, wie wir ihn angegeben, so schließt sich V. 9—10. leicht und natürlich daran an.

Die Hauptugend des christlichen Lichtlebens, und das Hauptgebot Christi ist nach Johannes die Brnderliebe; die Liebe ist auch nach Paulus des Gesetzes Erfüllung, das Band der Vollkommenheit, Gal. 5, 14. Col. 3, 14. In diesem Sinne sagt Joh., vom Allgemeinen zum Besondern übergehend, V. 9. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι, wer da meint, ein wahrer Christ zu seyn *) und dabey den Bruder hasset, der ist immer noch ἕως ἄρτι, **) in der Finsterniß des Nichtchristenthumes. Wie das Wesen des Christenthumes, die Cardinaltugend, das γνώρισμα der Christen, die Liebe ist, so ist, auch nach Paulus, das Hauptlaster der heidnischen, überhaupt aber der unerlösten und ungläubigen Welt der Haß, vergl. Röm. 1. 29. ff. Tit. 3, 3. 2. Tim. 3, 2. 3. 4. Der Anblick der damahligen heidnischen und auch jüdischen Welt berechtigte vollkommen zu dieser Behauptung. —

Um den Johannes von dem Vorwurf des Particularismus zu befreyen, haben Einige gesagt, ἀδελφὸς sey hier so viel, als ὁ πλησίον. Auch hat man, um den Gedanken schicklicher zu machen, und weil der Satz, daß, wer den Bruder hasse, in der Finsterniß wandele, sich von selbst verstehe, dem μισεῖν die Bedeutung negligere gegeben ***). Beydes ist nicht richtig. An Christen schreibend von dem Verhältnisse derselben unter einander 1, 7. und in Erinnerung an Christi neues Gebot Ev. 13, 34, konnte Joh. nur von der christlichen Bruderliebe im engeren Sinne, nicht von der allgemeinen Menschenliebe reden. Und da Joh. in Br. überhaupt in starken Gegen-

---

*) Scholien bei Matthäi: ὅστις λέγει εἶναι τοῦ χριστοῦ.
**) Das dem neutestm. Idiom eigenthümliche ἕως ἄρτι kommt in der Bedeutung *adhuc* nur noch vor Joh. Ev. 5. 17.
***) So Joh. Price und A.

sätzen redet und jeden Mangel an Liebe gegen die Brüder schon für Haß hält, so darf die Bedeutung von μισεῖν nicht gemildert werden.

Weil Joh. Leser voraussetzt, die Christen waren, so heißt es V. 10. ἐν τῷ φωτὶ μένει. Die Liebe ist die rechte, freye Bahn der christlichen Tugend; alle Hindernisse, alle Anstöße verschwinden vor ihr, vergl. 1. Kor. 13, 4—7. Mit Recht vergleicht Grotius zur Erklärung des καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν Psalm. 119, 165., wo es ähnlich wie hier heißt: εἰρήνη πολλὴ τοῖς ἀγαπῶσι τὸν νόμον, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτοῖς σκάνδαλον, מכשול. Das Folgende (V. 11.) und die Vergleichung mit Joh. Ev. 11, 9. 10. setzt die Bedeutung von σκάνδαλον hier außer Zweifel. Es ist alles das, worüber die Tugend, die Heiligung des Christen fällt. Das ἐν αὐτῷ steht aber nicht für αὐτῷ, wie Grotius meint, sondern nach Joh. Sprachgebrauch gehört es mit εἶναι zusammen, und heißt diese Redensart bey Johannes oft so viel als ἔχειν, hier aber würden wir am entsprechendsten übersetzen: für den giebt es kein σκάνδαλον. — Zu der bildlichen Rede V. 11. vergleiche Ev. 11, 9. 10. Grotius unterscheidet hier zwischen ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶ καὶ ἐν τ. σκ. περιπατεῖ, jenes bezeichne den Affect, dieses den Act. Richtiger vielleicht denkt man sich das Verhältniß beyder Redensarten so, daß Johannes von dem weniger Bildlichen zum Bildlicheren übergeht, und dann dieses weiter ausführt. Das οὐκ οἶδε ποῦ ὑπάγει entspricht dem σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν V. 10. Der Schluß, ὅτι ἡ σκοτία u. s. w. ist nicht so zu nehmen, wie Grotius thut, als wollte Joh. sagen: eum, qui in tenebris versatur, non plus videre, quam si coecus esset; dagegen ist das causale ὅτι. Vielmehr scheint Joh. dieß sagen zu wollen: Die Finsterniß, in der der Liebloſe wandelt, ist in ihm selber, und geht von ihm aus, dem durch Haß Verblendeten und Blinden. So ists! Die Welt Gottes ist voll Licht und eben, aber

der Mensch verfinstert sie sich und macht sie rauh und uneben durch sich selbst, — durch seine Sünde.

An die Ermahnung zur christlichen Bruderliebe, als der sichersten Führerin auf dem Wege der Heiligung und der Nachfolge Jesu knüpft sich die Warnung vor der Weltliebe V. 15 ff. sehr schön und natürlich an. Ehe aber Joh. zu dieser Warnung übergeht, erklärt er seinen Lesern, unter welchen Voraussetzungen und worauf sich gründend er dieß Alles an sie schreibe, V. 12 — 14. Diese Verse aber haben große Schwierigkeiten.

V. 12. wird die gewöhnliche Lesart γράφω und τεκνία gegen das nur von wenigen und nicht bedeutenden Auctoritäten dargebotene ἔγραψα und παιδία hinlänglich geschützt. Daß τεκνία hier nicht anders genommen werden dürfe, als V. 1. 28. 3, 7. u. a., leuchtet ein. Auch darüber ist man einig, daß die ungewöhnlichere Form ἀφέωνται für ἀφεῖνται stehe *), also nicht remittuntur, sondern remissa sunt übersetzt werden müsse. — Wird ὅτι εἰδικῶς genommen, so bekömmt zwar γράφω ein nahezugehöriges Object, aber der so gewonnene Gedanke ist höchst ungehörig und müßig. Nur, wenn ὅτι Causalpartikel ist, entsteht ein im Zusammenhange schicklicher Gedanke. Worauf aber bezieht sich dann das objectlose γράφω? Einige, wie Carpzov, beziehen es sammt dem folgenden γρ. und ἔγραψα auf die bestimmte Ermahnung V. 15. als eigentlichen Objectsatz. Das aber ist für den Joh. Styl zu verwickelt. Es bleibt nichts übrig, als es entweder im Gegensatz gegen ἔγραψα, auf alles noch zu Schreibende zu beziehen, und dann ist seine Objectlosigkeit am leichtesten erklärt, oder ein ταῦτα dabey zu ergänzen und dieß auf das Vorhergehende zu beziehen. Welche von beyden Beziehungsweisen den Vorzug verdiene, darüber kann erst bey der Erklärung von ἔγραψα

*) S. Winers Grammat. S. 34. 35.

V. 13. 14. entschieden werden. Vers 12. aber, für sich genommen, kann keinen andern Sinn haben, als den: Ich schreibe an Euch, Kindlein, (d. i. ermahne Euch zu einem reinen christlichen Lebenswandel), weil Euch die Sünden vergeben sind um seines, d. h. Christi (V. 6. 7. 8.) Namens willen, d. i. entweder, weil Ihr an der Erlösung durch Christum Theil habt, und also frey von der Sünde im Lichte des neuen Lebens zu wandeln in Stande seyd, — was Unerlösete, von der Finsterniß noch Gebundene, nicht können, — oder, was mir richtiger zu seyn scheint, weil, da Ihr durch Christum von Sünden rein und frey und Kinder des Lichtes geworden seyd, Ihr nun auch rein und frey von der Sünde bleiben, und würdiglich als Kinder des Lichtes wandeln müßt, vergl. Col. 1, 3. 3, 1 ff. Das ὄνομα αὐτοῦ, um deß Willen (im Glauben an welches) die Sünden vergeben werden, ist der Name, die Würde Christi, als Heiland.

Ist ὅτι V. 12. Causalpartikel, dann auch V. 13. 14. Εἰδικῶς genommen würde es auch hier einen wenig schicklichen Sinn geben.

Die beyden nächsten γράφω V. 13. sind kritisch hinlänglich sicher. Nicht so das letzte. Mehrere und bedeutende Auctoritäten bey Griesbach bieten dafür ἔργαψα, — die richtigere Leseart, wie mir scheint. Γράφω verletzt die offenbar beabsichtigte Symmetrie der Sätze V. 12. 13. 14., und scheint theils aus einer falschen Erklärung der παιδία vom Knabenalter, theils daraus entstanden zu seyn, daß man V. 12. als zu der symmetrischen Wiederholung nicht gehörig betrachtete, was aber nicht richtig ist. Wird ἔγραψα gelesen, so entspricht einem dreymahligen γράφω V. 12. und 13. ein dreymahliges ἔγραψα.

Worauf nun γράφω V. 12. zu beziehen ist, eben darauf auch das zweymahlige γράφω V. 13. und zwar in demselbigen Sinne.

Nachdem Joh. V. 12. seine Leser insgesammt angeredet hat, wendet er sich V. 13., dieselbigen nach ihrem Alter classificirend, zuerst zu den Vätern in den Gemeinden, dann zu den Jünglingen. Jenen sagt er, er schreibe an sie, weil er voraussetze, daß sie den von Anfang an, τὸν ἀπ' ἀρχῆς, vergl. 1, 1. d. h. den Erlöser V. 12., den Herrn, (Paulus würde τὸν κύριον, das Haupt der Gemeinde gesagt haben,) erkannt hätten, und sich dieser Erkenntniß gemäß verpflichtet fühlen müßten, im Lichte zu wandeln, wie Er im Lichte gewandelt habe; diesen aber, daß er an sie schreibe, weil er voraussetze, daß sie den Bösen (τὸν πονηρὸν), den Fürsten dieser Welt, schon überwunden, und demnach als Erlöste, als Streiter Jesu Christi, von der Finsterniß und Sünde sich gänzlich loszureißen, Kraft und Beruf hätten. —

Noch jetzt ist in Christlichen Gemeinden diejenige Ermahnung immer die wirksamste, die den Christlichen Sinn und guten Willen voraussetzt und nur als nothwendige Folgerung daraus erscheint. Und da die verschiedenen Alter in den Gemeinden auch verschiedene sittliche Bedürfnisse und Charaktere haben, so ist für den Ermahner nichts schicklicher, als sich an jede Classe besonders zu wenden, und sie ihren verschiedenen Bedürfnissen und Charakteren gemäß aufzufordern. So hier Johannes. Aehnlich Paulus, Ephes. 4, 1. 5, 1 ff. 8 ff. Tit. 2, 2 ff. u. a. O.

Das Bewußtseyn von der Sündenvergebung, der Erlösung durch Christum, ist das Uranfängliche des Christlichen Lebens. Daran also wendet sich die Joh. Parakleſis zuerst V. 12. Dem Glauben aber an den Herrn und dem Bewußtseyn von der Erlösung durch ihn folgt der nothwendige Kampf mit der Welt und ihrem Fürsten, dem Bösen, so wie die wachsende Erkenntniß des Sohnes Gottes. Wie nun Christliche

Weisheit, Erfahrung und Einsicht besonders den Vätern der Gemeinde eignet, so der Kampf mit dem Bösen, Christliche Tapferkeit, ganz vorzüglich dem von der Welt und ihren Lüsten am meisten versuchten Jünglingsalter. Das Wachsthum im Christlichen Leben ist ein fortgesetztes Erkennen Christi, und ein stetes Besiegen des Bösen; daher ἐγνώκατε und νενικήκατε.

Einige verstehen unter τὸν ἀπ' ἀρχῆς, als sey dieß schicklicher zu πατέρες, Gott, den Alten der Tage, wie Daniel 7, 9. 22. ihn nenne. Aber das Schicklichere dieser Auslegung leuchtet so wenig ein, daß die Anspielung in πατέρες auf den Alten der Tage sogar etwas Unschickliches enthält. Nie nennt Joh. Gott anders, als entweder ὁ θεὸς oder ὁ πατήρ. Auch sagt das Danielische עתיק יומין, ὁ παλαιὸς ἡμερῶν etwas ganz anderes, als unser ὁ ἀπ' ἀρχῆς. Da nun die Beziehung auf Christus zunächst vorhergeht V. 12., der Gegensatz τὸν πονηρὸν sich besser zu Christo, als zu Gott schickt, und die Parallele von ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς 1, 1. unleugbar ist, so kann eine andere Beziehung unserer Worte als auf Christus durchaus nicht Statt finden.

Andere meinen, ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς bezeichne die persönliche Bekanntschaft der Väter mit Christo. Aber in den Kleinasiat. Gemeinden jener Zeit gab es jetzt außer Johannes wohl schwerlich Jemand, der den Herrn persönlich gekannt hätte. Und gesetzt, es hätte deren einige wenige gegeben, wie könnte Joh. ohne Unterschied von allen Vätern sagen in diesem Sinne: ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς? Auch nicht ἐγνώκατε würde er gesagt haben, noch τὸν ἀπ' ἀρχῆς, sondern für jenes ἑωράκατε oder dergleichen, für dieses aber Ἰησοῦν Χρ. Endlich aber ist undenkbar, daß der im schönsten Sinn des Wortes pneumatische Apostel auf die persönliche Bekanntschaft Einiger mit dem Herrn κατὰ σάρκα irgend ein Gewicht gelegt, und ein solches Kennen Christi

mit dem νενικήκατε τὸν πονηρὸν und ἐγνώκατε τὸν πατέρα als gleich wesentlich zusammen gestellt haben sollte.

Besonders ältere Ausleger nehmen πατέρες, νεανίσκοι, παιδία als bildliche Bezeichnungen von den verschiedenen Stufen Christlicher Erkenntniß und Sittlichkeit. Aber höchstens παιδία könnte so verstanden werden, s. 1 Kor. 14, 20; — πατέρες und νεανίσκοι aber so zu deuten, ist zumahl in dieser Zusammenstellung völlig unstatthaft. Auch ist es ganz falsch, wenn man meint, Joh. rede hier von einem Stufenunterschiede der Christlichen Erkenntniß und Sittlichkeit. Nicht davon, sondern nur von gewissen in den verschiedenen Lebensaltern besonders hervorstechenden sittlichen und geistigen Charakteren ist hier die Rede. Auch sind παιδία hier, wie sich sogleich zeigen wird, nicht Kinder; die Stufe der Kindererkenntniß fällt also weg. Und was die Väter und Jünglinge betrifft, so ist die Erkenntniß Christi und die Ueberwindung des Satans zwar etwas Verschiedenes, aber jenes ist keine höhere Stufe des Christlichen Lebens, als dieses; vielmehr trägt und stützt das eine das andere, und wo das eine ist, ist immer auch das andere.

Dem symmetrischen Verhältnisse des dreyfachen ἔγραψα zu dem dreyfachen γράφω gemäß, kann παιδία hier nur so viel seyn, als τεκνία V. 12., die allgemeine Anrede. So wenig Joh. V. 18 unter παιδία eigentliche Kinder verstehen kann, so wenig hier. Wie sollte Joh. auch nur dazu kommen, die Kinder der Gemeinde so ausdrücklich anzureden? Man meint zwar, die Kinder seyen, wenn sie auch von Gott nichts weiter wüßten, ihn doch als Vater zu erkennen und zu lieben im Stande, und das γινώσκ. τ. πατέρα drücke die kindliche Gotteserkenntniß am besten aus. Aber πατὴρ ist hier kein Kinderbegriff, sondern es steht wie immer im Br. 1, 2. 3. 2, 1. 23. u. a. in Beziehung

auf Christus, den Sohn Gottes. Die Erkenntniß des Vaters aber in diesem Sinne hat Joh. den Kindern so wenig zugemuthet, als wir es können.

Ist nun ἔγραψα ὑμῖν, παιδία dem γράφω ὑμῖν, τεκνία V. 12. parallel: so muß auch zwischen ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα und ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν u. s. w. V. 12. eine gewisse Relation Statt finden. Diese Relation aber besteht darin, daß die Erkenntniß des Vaters, der aus Liebe seinen eingebornen Sohn als Heiland der Welt gesandt hat, mit dem Bewußtseyn von der Sündenvergebung in Christo anfängt und fortschreitet.

Wie verhält sich das dreymahlige ἔγραψα zu dem dreymahligen γράφω?

Bey dem ἔγραψα an einen früheren, etwa verloren gegangenen Brief *), oder an das früher geschriebene Evangelium **) zu denken, geht nicht; der Parallelismus zwischen dem dreyfachen ἔγραψα, ὅτι u. s. w. und dem dreyfachen γράφω, ὅτι u. s. w. ist zu identisch. Da Joh. das ἔγραψα, so oft er es sonst in Br. gebraucht, V. 21. 26. 5, 13. auf den gegenwärtigen Brief bezieht, so muß es auch hier darauf bezogen werden. Wozu aber dann die Wiederholung derselbigen Sätze mit geringen Modificationen, wozu insbesondere die Variation γράφω und ἔγραψα?

Der großen Schwierigkeit wegen, die es hat, dieser Wiederholung und Variation einen rechten Sinn abzugewinnen, könnte man sich leicht versucht finden, mit Calvin und W. Wall ***) den ganzen 14. Vers für interpolirt zu halten. Calvin erklärt die Interpolation aus Mißverstand unkundiger Leser, die in dem Wahne, als sey

---

*) S. Michaelis in s. Anmerk. zu dieser St.

**) So Lange zu d. St.

***) Jener in s. Commentar zu d. St., dieser in d. Notis criticis ad N. T. pag. 370.

vorher zwey Mahl von den Kindern die Rede, τεκνία V. 12. und παιδία V. 13, die sonach fehlenden Glieder V. 14. ergänzt hätten. Wall meint, der ganze 14te Vers sey aus einer bloßen, ursprünglich auf dem Rande befindlichen, nach und nach aber in den Text eingeschlichenen Leseverschiedenheit zu V. 13. entstanden. Der letzteren Vermuthung insbesondere würde die Auslassung der Worte ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς in einigen Auctoritäten einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben, wenn diese Auctoritäten zahlreicher und bedeutender wären *), und auch das letzte Glied des Verses, ἔγρ. ὑμῖν νεανίσκοι — — τὸν πονηρὸν irgendwo fehlte. Das aber ist der Fall nicht und die Auslassung des ἔγρ. — τὸν ἀπ' ἀρχῆς aus dem ὁμοιοτέλευτον mit V. 13. leicht erklärlich. Wäre der Vers unecht, und so entstanden, wie Wall oder wie Calvin vermuthet, so ist sein totales Vorhandenseyn in den ältesten nnd bedeutendsten Auctoritäten aller Art fast unbegreiflich.

Da auf kritischem Wege nicht zu helfen ist, so bleibt nichts übrig, als anzunehmen, Joh. habe die Wiederholung gemacht irgendwie des Nachdrucks wegen, vielleicht um anzudeuten, daß nicht nur, was er in diesem Br. noch zu schreiben habe, oder eben jetzt schreibe, sondern auch, was er bisher schon geschrieben habe, (so wird ἔγραψα 2, 26. 5, 13. ebenfalls gebraucht,) also der ganze Brief auf der Voraussetzung beruhe, daß sie insgesammt, so Väter wie Jünglinge, wahre Christen seyen und immer mehr zu werden sich bemüheten **).

---

*) Außer einigen Ausgaben des N. T. z. B. Compl. Plant. und der Vulgat. ed. (contra codices, sagt Wetstein) nur der Cod. Bas. 3. nach Bengel und Mill, aus dem 15ten Jahrhundert. Nach Wetstein ist dieß Bas. 4. Wetstein aber findet in diesem Codex keine Auslassung hier, sondern V. 13., wo die Worte γράφω ὑμῖν bis ἀπ' ἀρχῆς ausgelassen sind.

**) Vergl. Calovius zu d. St.

Ist die von uns gebilligte Leseart und Erklärung von ἔγραψα ὑμῖν, παιδία V. 13. die richtige: so ist mit ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι V. 14. die Wiederholung geschlossen, und ein drittes Glied der Wiederholung weder zu erwarten, noch in dem ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι versteckt, oder seine Auslassung aus irgend einem historischen Verhältnisse oder paränetischen Zwecke zu erklären *).

Die Erweiterung des ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρὸν durch den Zusatz ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τ. Θ. (vergl. 1, 10.) ἐν ὑμῖν μένει ist so zu verstehen: Ohne Treue gegen das Evangelium (das Wort Gottes) giebt es nach Joh. keine Christliche Tapferkeit, ohne diese keine Ueberwindung der Welt und des Bösen.

Unter κόσμος V. 15. ff. kann nicht die ungläubige heidnische Welt verstanden werden **). Joh. gebraucht das Wort allerdings zuweilen so. Hier aber wäre dieser Begriff zu eng und das Verbot, die Welt in diesem Sinne nicht zu lieben, ein unverzeihlicher Particularismus; auch τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, so wie V. 16. und 17. sind dagegen. Gegenüber dem πατὴρ und Θεὸς, dem Unsichtbaren und Ewigen, kann ὁ κόσμος hier nur verstanden werden von der sichtbaren, sinnlichen und vergänglichen, die fleischliche Lust reizenden Welt, vergl. V. 16. 17. Um den Joh. nicht mißzuverstehen, als verbiete er jede Lust und Freude an der Welt, dem Werke Gottes, muß man wohl beachten, daß hier nur von den einander ausschließenden Principien der Liebe die Rede ist. Nicht die Lust an der Welt überhaupt, und in so fern sie sich der Liebe zu Gott und dem Göttlichen unterordnet und von dieser beherrschen läßt, verbietet Johannes, sondern einzig und allein die Weltliebe als herrschendes Princip im Menschen, und sofern sie die Liebe zu Gott tödtet und ausschließt.

---

*) S. Wolfs Curae zu d. St.
**) So meint Lange.

V. 16. und 17. wodurch die Ermahnung V. 15. begründet werden soll, beruhet auf der Voraussetzung, daß der wahre Christ nur von der Liebe zu Gott, als dem ewigen Lichte 1, 5., allein regiert und getrieben werden, und kein höheres Gut kennen und begehren dürfe, als das ewige Leben. Was von der Liebe zu Gott abziehe, des ewigen Lebens verlustig mache, das, setzt Joh. voraus, werde der wahre Christ, so fern es als ein solches von ihm erkannt werde, schon von selbst fliehen.

Da κόσμος hier das die sinnliche LustReizende und das von ihr Begehrte ist: so nennt Joh. die weltlichen Dinge (τὰ ἐν τῷ κόσμῳ) ἐπιθυμίας, die Lüste, worin das Begehren und Begehrte, der subjective und objective Begriff zusammen zu fallen scheinen, so aber, daß das erstere vorherrscht. Rein objectiv, von den physischen Dingen in der Welt selbst, kann ἐπιθυμία hier nicht genommen werden. Würde Joh. dann wohl sagen, das πᾶν ἐν τῷ κόσμῳ sey nicht vom Vater? Fast Manichäisch würde so der Satz klingen.

Joh. nennt von den ἐπιθυμίαις κοσμικαῖς (Tit. 2, 12.) nur drey, mehr Beyspielsweise, als um das πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ völlig zu erschöpfen. Es sind aber dieß gerade die drey Hauptpuncte der weltlichen Lust.

Analog der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν kann τῆς σαρκὸς hier nicht als Genitiv des Objects (das Begehrte), sondern es muß als Genitiv des Subjects (das Begehrende) genommen werden. Σάρξ im Gegensatz gegen πνεῦμα ist im N. T. und auch bey Johannes das sinnliche Princip im Menschen überhaupt, dasjenige, was ihn mit der sinnlichen Welt in Berührung setzt, und ihn das Weltliche begehren heißt. So hier. Demnach kann unter ἐπιθ. τῆς σαρκὸς hier nichts anderes verstanden werden, als was der Apostel Paulus darunter versteht, Gal. 5, 16. ff., nemlich die fleischliche, sinnliche Lust über-

haupt, im Gegensatz gegen das πνεύματι περιπατεῖν und ἄγεσθαι, vergl. Ephes. 2, 3. 1Petr. 2, 11.

Was mit der ἐπιθ. τῶν ὀφθαλμῶν, der Augenlust, wie Luther richtig übersetzt, gemeint sey, lehrt am besten die Vergleichung mit Matth. 5, 29. Genes. 3, 6., vor allen aber die Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen, wo unter den sieben Geistern der Verführung, als der zweyte genannt wird: πνεῦμα ὁράσεως, μεθ' ἧς γίνεται ἐπιθυμία *). Wie nemlich σάρξ das Princip und die Quelle aller sinnlichen Begehrungen im Menschen ist, so sind die Augen gleichsam die Pforten der sinnlichen Lust für die Außenwelt.

Schwieriger ist zu bestimmen, was die ἀλαζονεία τοῦ βίου sey. Unter βίος versteht Joh. das äußere sinnliche Leben, vergl. 3, 17. Luc. 8, 14., wo ἡδοναὶ τοῦ βίου **). Ἀλαζονεία ist bey den Griechen jede Art von Ostentation und Uebermuth. Wie nun Polybius zu dem wachsenden inneren Verderben eines Staates außer der φιλονεικία und φιλαρχία ganz vorzüglich die luxuriöse, übermüthige und üppige Lebensweise rechnet ***), ἡ περὶ τοὺς βίους ἀλαζονεία καὶ πολυτέλεια, und in einer andern Stelle ****) die ἀλαζονεία, mit der ἀχαιρία verbunden, schildert als Hoffarth, Luxus und Verschwendung, eben so scheint Joh. unter ἀλαζ. τ. βίου hier nichts anderes zu verstehen, als den fastus vitae, wie Beza sich ausdrückt, das Ciceronianische magnifici apparatus,

---

*) S. Test. Rub. ed. Fabr. p. 522.

**) Eben so gebraucht Polybius βίος im Singular und im Plural, VI, 57. §. 5. XI, 8. 4. vergl. Raphelius Annott. p. 711.

***) Hist. VI, 57. 6.

****) Hist. XI, 8. 4. vergl. IV, 3. 1., wo er von den Aetoliern und ihrer Raubgier sagt: Ὡς ἂν εἰθισμένοι μὲν ζῆν ἀπὸ τῶν πέλας, δεόμενοι δὲ πολλῆς χορηγίας διὰ τὴν ἔμφυτον ἀλαζονείαν, ἢ δουλεύοντες καὶ πλεονεκτικὸν καὶ θηριώδη ζῶσι βίον.

vitaeque cultus cum elegantia et copia *), kurz die Hoffarth, Ostentation, die Incontinenz und der Uebermuth im sinnlichen Leben, wnen alle Lüste des Fleisches und der Augen schrankenlos befriedigt und übersättigt werden.

Ganz anders aber verstehen die Stelle Grotius und mehrere Andere. Unter der ἐπιθ. τ. σαρκὸς soll die Wollust im engeren Sinne, insbesondere aber, wie Grotius will, die cupido carnis circa epulas, ventrem et si quid simile verstanden werden; ea enim, fügt er rechtfertigend hinzu, per ipsam carnem expletur. Die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. sey der Geiz, die Habsucht, die πλεονεξία **). Mit der ἀλαζ. τ. βίου aber sey die φιλοδοξία gemeint. Wollust, Habsucht (Geiz) und Ehrsucht seyen nach der Ansicht der Alten die Hauptlaster der Menschen, die Quellen aller übrigen Untugenden ***).

Aber nicht von einzelnen Hauptlastern der Menschen ist hier die Rede, sondern offenbar von den Principien, Quellen und Hauptformen des weltlichen Sinnes überhaupt. Die Analogie mit den Aussprüchen der Alten darüber ist wider den Zusammenhang und Zweck unserer Stelle. Hätte Joh. jene drey Laster insbesondere gemeint, warum drückte er sich nicht deutlicher und bestimmter aus? Wollte man aber auch unter der ἐπιθ. τῆς σαρκὸς mit Grotius die Eß- und Trinklust, die Völlerey, oder besser die Griechische φιληδονία im engeren Sinne verstehen, (dawider aber ist der oben nachgewie-

---

*) Cicero de officiis 1, 8.

**) Augustin de symb. III, 1. versteht darunter sogar die Lust an heidnischen Schauspielen. In den tractat. zu d. St. versteht er darunter die *curiositas* überhaupt in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, iu magicis artibus, in maleficiis. In allen Fällen eine viel zu einzelne Lust, als daß sie hier gemeint seyn könnte.

***) S. die hieher gehörigen Stellen der Alten bey Wetstein zu d. St.

sene neutest. Sprachgebrauch von σάρξ), und wäre auch ἀλαζ. τ. βίου wirklich nichts anderes, als die φιλοδοξία, (dagegen aber streitet das dabeystehende βίου,) — wie ist es möglich, die ἐπιθ. τῶν ὀφθ. ohne weitere Nebenbestimmung von der πλεονεξία zu verstehen, und diese Bedeutung philologisch irgendwie zu rechtfertigen? Als wenn das Auge nichts weiter und nichts anderes sähe und begehrte, als Geld und Gut! Grotius und Wetstein berufen sich auf Pred. Sal. 4, 8. 5, 10. Prov. 27, 20. Matth. 6, 22. 23. Aber Matth. 6, 22. 23. ist nicht die Rede von Geiz und Habsucht, sondern, wie besonders die Parallele und die richtigere Stellung des Ausspruches Luk. 11, 34. ff. zeigt, sprüchwörtlich von dem gesunden und kranken Auge des Geistes überhaupt. Nur Pred. Salom. 4, 8. könnte etwas beweisen. Genauer genommen aber beweiset diese Stelle nur dieß, daß auch die Habsucht zur Augenlust, zur Augengier, gerechnet werden kann, was Niemand leugnet. Zugleich aber wird daraus klar, daß Johannes, wenn er die πλεονεξία gemeint, sich deutlicher und bestimmter hätte ausdrücken müssen, ähnlich, wie dort geschehen ist, wo es heißt: καί γε ὀφθαλμὸς — οὐκ ἐμπίμπλαται πλούτου. Die übrigen Stellen, Pred. Sal. 5, 10. Prov. 27, 20., wozu auch noch 23, 5. 22, 9. gerechnet werden können, beweisen nichts weiter, als daß die Hebräer sich im Auge den Sitz der Begierden, der guten*) wie der bösen, dachten. Aehnlich die Griechen und Lateiner **). Ganz natürlich! Das Auge weckt die Begier und Lust nach den Dingen, die es sieht; im Auge spiegelt sich Gier und Wollust, Neid, Habsucht, aber auch jede andere Lust, Freude und Begierde der Seele. So auch nicht die Habsucht und Geldgier allein, sondern jede Art der Augenlust versteht Joh. hier unter der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν.

---

*) Prov. 27, 20 heißt es עין טוב, wo die Sept. ὁ ἐλεῶν.
**) S. Wetstein und Grotius zu d. St.

Weil die Lust an der Welt sich so gern damit entschuldigt, daß ja die Welt Gottes sey, also gut und zum Genusse bestimmt, vergl. Sap. 2, 6—9., so sagt Joh. — nicht von den natürlichen Dingen, sondern nur von den weltlichen Lüsten, daß sie weltlichen, irdischen Ursprungs seyen und nicht aus Gott. — Die Worte ἡ ἐπιθ. bis τοῦ βίου sind, als eine nähere, Mißverständnissen vorbeugende Bestimmung zu πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ in Parenthese zu denken. So gefaßt sind Gedanke und Construction des Satzes völlig unanstößig und regelmäßig.

Nicht sowohl die Liebe zur Welt, als vielmehr die Lust der Welt ist unter der ἐπιθ. αὐτοῦ *) V. 17. zu verstehen. Die ganze sinnliche, sichtbare Welt, sammt der Lust, die sie im Menschen erregt, vergeht. — Im Gegensatze scheint etwas zu fehlen, nemlich dieß, daß Gott ewig sey, das ewige Gut. Es liegt dieß aber im Folgenden**). Die Gegenüberstellung der vergänglichen Weltlust und der zum ewigen Leben führenden (μένει εἰς τὸν αἰῶνα) Gottesliebe war dem Johannes die Hauptsache.

Vierter Abschnitt.

Cap. 2, 18—28.

Nicht sowohl, weil die Irrlehrer Weltmenschen waren***), als vielmehr, weil die Vergänglichkeit der Welt

---

*) Bey den Rabbinen תאוה עולם הזה oder תענוגי. S. Schöttgen Hor. Hebr. et Talm. zu d. St.

**) Einige Auctorit. bey Griesb, aber in diesem Falle unbedeutende, ergänzen am Schluße des Verses: quomodo et deus manet in aeternum.

***) So, meinte Grotius, sey der Uebergang zu fassen.

ihn darauf führte, kommt Joh. auf die ἐσχάτη ὥρα, die nahe Zeit des Gerichtes, der Parusie des richtenden Erlösers, wo nur, wer die Welt verleugnet, den Willen Gottes gethan habe, und in Gott und Christo geblieben sey, bestehen könne, vergl. V. 28. Das in dieser Verbindung liegende paränetische Moment wird noch klarer durch Vergleichung mit Röm. 13, 11 ff. 1 Thess. 5, 1 ff. 2 Petri 3, 1 ff.

Was die ἐσχάτη ὥρα V. 18. betrifft, so ist es eben so falsch, die historische Beziehung dieses Ausdrucks gänzlich zu leugnen, als dieselbe zu eng zu fassen.

Nach Schöttgen und Carpzov soll ἐσχ. ὥρα so viel seyn, als καιρὸς χαλεπὸς (eine äusserst schlimme Zeit). Aber abgesehen von der Bedeutungslosigkeit und dem Unzusammenhange des so entstehenden Gedankens V. 18., wie will man diese Erklärung philologisch rechtfertigen? Weder im A. noch im N. T. ist אחרון, ἔσχατος, an sich je so viel, als χαλεπὸς und dergleichen. Mit ὥρα verbunden, entäußert es sich seiner ursprünglichen Bedeutung nirgends und niemahls. Das Paulinische ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ 2 Tim. 3, 1. macht die Verschiedenheit beyder Ausdrücke im N. T. augenscheinlich. Man beruft sich auf den classischen Sprachgebrauch: ἐσχάτως κινδυνεύειν, τὰ ἔσχατα παθεῖν, ἐσχάτως διακεῖσθαι und dergleichen. Aber wie verschieden sind diese Formeln von unserer ἐσχάτη ὥρα! Und wer sieht nicht, daß die, immer doch nur mittelbare, Bedeutung von χαλεπὸν und dergl. dem ἔσχατον in jenen Redensarten erst durch die dabeystehenden Verba erwächst?

Die temporelle Beziehung des Ausdrucks ist außer allem Zweifel. Auch wird allgemein zugestanden, daß derselbe aus der prophetischen Kunstsprache der Jüdischen Messiastheologie zu erklären sey. Wie aber?

Grotius findet darin eine prophetische Bezeichnung

der Zerstörung Jerusalems, welche Begebenheit von der apostolischen Prophetie für das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs und den Incidenzpunct der Erscheinung Christi zum Gericht gehalten worden sey. Allein in diesem Falle müßte der Br. vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben seyn, weil nach derselben die Beziehung der ἐσχ. ὥρα darauf nothwendig wegfallen mußte. Wie nun aber, wenn der Br. nach der Zerstörung Jerus. geschrieben wäre? Seine Abfassungszeit ist in dieser Hinsicht völlig unbestimmbar. — Mag Joh. früherhin mit den übrigen Aposteln geglaubt haben, daß die Zerstörung der heil. Stadt die ἐσχάτη ὥρα seyn werde: so viel ist gewiß, daß, da er sein Evangel. und diesen Br. schrieb, gleichviel ob vor oder nach der Zerstörung Jer., diese Ansicht nicht mehr die seinige war. — Grotius beruft sich auf Dan. 9, 26. 27. Matth. 24, 6. 14. AG. 2, 17. Aber in keiner von diesen Stellen heißt ἔσχαται ἡμέραι oder dem Verwandtes an und für sich so viel, als die Zerstörung der heil. Stadt. Dan. 9, 26. 27. Matth. 24, 6. 14. liegt die prophetische Beziehung darauf nur mittelbar darin; AG. 2, 17 ist aber auch dieß nicht einmahl der Fall.

Da sich in unserer Stelle nirgends auch nur eine entfernte Hindeutung auf die Zerstör. Jerus. entdecken läßt, so kann nach Analogie von 2 Tim. 3, 1. 1 Tim. 4, 1. Jak. 5, 3. 1 Petr. 1, 5. 2 Petr. 3, 3. Jud. 18. u. a. ἐσχάτη ὥρα (wofür sonst bey Joh. ἐσχάτη ἡμέρα) hier nur in allgemeiner Messianischer Beziehung genommen, und von nichts anderem verstanden werden, als von dem Ende des damahls gegenwärtigen Zeitlaufs zwischen der ersten Erscheinung Christi im Fleisch und der Wiedererscheinung desselben zum Gerichte, vergl. V. 28.

Der Zusammenhang der hier zum Grunde liegenden Jüdischchristlichen Vorstellungsweisen ist diese:

Die Jüdische Messiastheologie theilte die ganze Weltzeit, τοὺς αἰῶνας, in den gegenwärtigen und zukünftigen Aeon*). Das Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs, wo der langersehnte Messias erscheinen, sein Volk erlösen, die Völker richten und sein Reich auf Erden beginnen werde, nannten die Juden קץ, oder auch סוף, oder אחרית הימים, τὸ τέλος, ὕστεροι καιροὶ, ἔσχαται ἡμέραι, ἐσχ. ὥρα und dergl.**). Als sicheres Vorzeichen von der Ankunft des Messias dachte man sich eine böse, schwere Zeit voll großen Sittenverderbens, Pseudoprophetenthum, Krieg und Verwüstung und dergleichen, wodurch die Erscheinung des Messias eben so sehr äußerlich gehemmt, als innerlich beschleunigt werden würde. Wie nun alles Heil an die Person des Messias geknüpft war, so fing man auch sehr bald an, sich alles Unheil der bösen, bedrängnißvollen Zeit, alle antimessianische Gewalt und Macht in einer idealen Person, einem Widerspiel des Messias, vereinigt zu denken, welches man späterhin den Antichrist nannte. Diese Vorstellung, bald mehr bald weniger roh und sinnlich aufgefaßt, gründete sich auf Ezechiels Fiction vom Gog, und auf die Schilderung Daniels von dem antichristlichen Antiochus Epiphanes ***). Wie im Sprüchwort: »wo die Noth am höchsten, da ist die Hülfe am nächsten«: so schloß die Jüdische Messiastheologie aus dem Wachsthum des antichristlichen Princips, daß das Ende da sey, und Christus, der Heiland, in Begriff sey zu erscheinen.

Diese Vorstellungen sammt ihren Formen gingen mit der Messiasidee ins N. T. über. Die Grundge-

---

*) S. Koppe Exc. I zu Epist. Ephes. p. 138 sqq.

**) S. Schoettgen Hor. Hebr. et Talm. zu 2 Tim. 3, 1.

***) S. Schmidts Bibl. für Kr. und Ex. Bd. 1. p. 25 ff. De Wettes Bibl. Theologie §198. Bertholdt Christologia §16

danken und ihr formeller Zusammenhang blieben, aber Inhalt, Sinn und Umfang, so wie die inneren Verhältnisse im Einzelnen wurden verändert. Da Christus im Fleisch erschienen war, da er sein Reich auf Erden bereits angefangen hatte und zum Vater zurückgekehrt war: so mußten im Christenthume die Messianischen Perioden und Termine nothwendig eine andere Bedeutung bekommen, und zur Entwickelungsgeschichte des Mess. Reiches in ein anderes Verhältniß treten. So wurde aus dem αἰὼν οὗτος der Juden, worin der Messias und sein Reich nur erwartet wurden, — im N. T. die Zeit der irdischen Begründung und Entwickelung des schon gestifteten Reiches Christi unter Leiden und Kampf mit der unchristlichen Welt. Die ἐσχάτη ὥρα aber, wo die Juden die erste Erscheinung des Messias, und die erste Stiftung seines Reiches erwarteten, wurde für die Hoffnung der Christen das Ende des kämpfenden Gottesreiches auf Erden, wo Christus wiedererscheinen werde in der Herrlichkeit des Vaters, Gericht zu halten und den Sieg seines Reiches zu vollenden. So nun gewann auch die Idee des Antichrists einen geistigeren Inhalt und eine reinere sittliche Bedeutung. Die Verwandelung und völlige Christianisirung dieser Jüdischen Messiasvorstellungen aber geschah bey den Aposteln nach und nach. So dachten sich die Apostel, weil sie die Aeußerungen des Herrn darüber nicht geistig genug gefaßt hatten, die Wiedererscheinung Christi Anfangs noch sehr sinnlich, und ganz nahe. Chronologisch berechnend knüpften sie dieselbe an dieß oder jenes äußere Zeitzeichen, nicht ohne Willkühr. Unleugbar mußte die Zerstörung Jerusalems und des Jüdischen Staates, die der Herr vorhergesagt hatte, die Wiedererscheinung Christi im geistigen Sinne beschleunigen und das Gedeihen seines Reiches fördern; auch war diese Vegebenheit in der That und Wahrheit

ein glorreicher Act seines Weltgerichtes, wie er es, seit er als das Licht und Leben der Welt erschienen war, fortwährend ausgeübt hatte. Aber voll von sinnlichen Erwartungen, wie sie Anfangs waren, sahen die Apostel, ohne gehörige Perspective in die Zukunft schauend, darin das Ende der ganzen Entwickelungszeit des Reiches Christi und die sinnliche Erscheinung ihres heiß ersehnten Herrn zum vollen Schluß des Weltgerichtes. Eben so nahmen sie zuerst auch die Idee des Antichrists mehr von ihrer sinnlichen, politischbezüglichen Seite und nach Jüdischer Ansicht. Aber besonders nachdem Jerusalem zerstört und der Herr nicht sinnlich erschienen war, als sie auch immer tiefere Einsicht in das Wesen und den wahren Zweck der Person und des Reiches Christi gewannen, vergeistigten sich auch ihre Messianischen Hoffnungen je länger je mehr; und obwohl sie die Hoffnung nicht aufgaben, die Wiederkunft des Herrn noch selbst zu erleben, so hörten sie doch immer mehr auf, Zeit und Stunde zu berechnen, und die Zeichen und Bedingungen der immer geistiger gefaßten Parusie außerhalb des inneren Entwicklungsganges des Reiches Christi, in allerley zufälligen und willkührlich gedeuteten politischen Zeiterscheinungen zu suchen In der Apokalypse zwar finden wir noch die mehr sinnliche Ansicht von der Sache, aber doch in poetischer und den geistigeren Sinn andeutender Darstellung. Unser Johannes aber steht in seinem Ev. und Br. offenbar auf dem höheren Standpuncte. Zwar scheint er sich die Ankunft Christi auch noch zeitlich nahe zu denken, — aber wie entfernt ist er so im Ev. wie im Br. von ihrer sinnlichen Auffassung! Der Antichrist erscheint ihm als das der Wahrheit und dem Reiche Christi sich widersetzende Princip der Lüge und des Weltlebens überhaupt, und die Zeichen und Bedingungen der Wiederkunft Christi findet er nur in den inneren Gesetzen und Gegensätzen des göttlichen Reiches,

in dem Wachsthum des antichristlichen Verderbens, in der forrschreitenden κρίσις zwischen Licht und Finsterniß, zwischen der Welt und den Kindern Gottes.

Christus selbst hatte den Pseudoprophetismus in der Kirche vorhergesagt, Matth. 24, 11. 24. Mark. 13, 22. 23. Nach ihm hatte Paulus, besonders in den Kleinasiatischen Gemeinden, das wachsende Verderben des antichristlichen ψεῦδος vorherverkündigt AG. 20, 29. 30. 2 Tim. 3, 1 ff. Da nun jetzt wirklich eintraf, was Paulus geweissagt hatte, da das antichristische Unwesen in Kleinasien immer stärker hervortrat, in den Gemeinden selbst Wurzel faßte, und so immer gefährlicher wurde: — so erinnert Joh. seine Leser daran, daß ihnen diese Erscheinung überhaupt nicht unerwartet seyn dürfe, da sie ja (von ihm und Andern) gehört hätten und wüßten, daß der Antichrist kommen werde, ἔρχεται, und die Erscheinung Christi zum Gericht dadurch bedingt sey, vergl. 2 Thess. 2, 3. Aus dem Hervortreten vieler Antichristen (antichristlicher Irrlehrer, ἀντίχ. πολλοὶ γεγόνασιν) schließt Joh. auf das vorhanden und wirksam seyn des Antichrists schlechthin, daraus aber auf die Nähe der Parusie Christi, ὅτι ἐσχ. ὥρα ἐστὶν (παρέστιν).

Nur in den Joh. Briefen, (hier u. V. 22. 4, 3. 2 Br. 7., wo es mit ὁ πλάνος zusammensteht,) findet sich der Ausdruck ὁ ἀντίχριστος. Der Ursprung dieses Namens für einen der Jüdischen Messiasidee längst bekannten Begriff ist dunkel. Erst im apostol. Zeitalter und zwar unter den Griechischredenden scheint er entstanden zu seyn *). Paulus kennt ihn noch nicht. Aber Joh. scheint ihn als bekannt vorauszusetzen.

Aehnlich ist der Sinn und Gebrauch des Paul. ὁ ἀντικείμενος, 2 Thess. 2, 3. Beydes sind Collectiv-

*) Merkwürdig ist die Rabb. Stelle bey Bertholdt Christol. p. 71. not. 2, wo es heißt: Hic erit adversarius השטן, quem nominabunt antichristum.

begriffe, aber wie Paulus von vielen ἀντικειμένοις spricht, so Joh. von vielen ἀτιχρίστοις, den einzelnen Erscheinungen des antichristlichen Princips, ὁ ἀντίχρ. Der Paul. ἀντικείμενος scheint übrigens einer früheren Bildungsstufe des Begriffes anzugehören, als der Joh. ἀντίχριστος. Paulus dachte sich darunter 2 Thess. 2, 1 ff., wie es scheint, ein dem Christenthume feindliches Princip außerhalb der christlichen Gemeinschaft, die rohe, verfolgende und zum Abfall reizende Gewalt des Heidenthums. Johannes dagegen versteht darunter das innerhalb der Gemeinde Christi der Wahrheit des Evangeliums widerstrebende Princip der Lüge und irrlehrenden Verführung, also eine mehr innere und geistige Feindschaft *). Der Paul. Antichrist war mehr der äußere allgemeine Gegen-

---

*) Grotius versteht unter dem Antichrist in unserer Stelle den Bar Kochba. Wie falsch, zeigt schon Calovius, vergl. V 19. 22. Die Verschiedenheit des Paul. ἀντιχ. und des Joh. ἀντίχ. faßt Gr. so: jener sey, qui deo summo se hostem profitetur, dieser, qui se Christum facit, ὁ ψευδόχριστος. So auch sey, sagt er, bey den Griechen, ὁ ἀντιβασιλεὺς, is qui falso se regem dicit. Aber abgesehen von der Joh. Erklärung des Antichrists V. 22, und 4, 3. welche der Grotiusschen widerspricht, so ist, ἀντιβασιλ. nach der Analogie von ἀντίδικος, ἀντίμαχος und dergl. ursprünglich so viel als Gegenkönig. So kommt das Verbum ἀντιβασιλεύω bey Josephus vor de bello Jud. 4, 7. 1. Bey Dionys. Halik. ist ἀντιβασ. so viel als interrex, aber nicht ψευδοβασιλεὺς, zwey immer noch sehr verschiedene Begriffe. Beausobre in seinen Remarques beruft sich zur Vertheidigung der Grot. Erklärung theils auf das Aristophan. ἀντίλεων, welches (wie das Homer. ἀντίθεος Gottgleich) Löwengleich ist, Equit. v. 1044. ed Dindorf. Aber dieser Sinn der Composition mit ἀντὶ ist der seltnere. Vorherrschend ist sonst darin der Begriff des Gegensatzes. In der Aristoph. Stelle ist ein Scherz, und das Homerische ἀντίθεος hat auch die Bedeutung von gegen Gott. Verwandt sind die Bedeutungen allerdings, wie in unserem Gegenstück. In den Actis martyr. ed Galura Tom. 1. p. 339. wird in Beziehung auf 2. Kor. 11, 14. der Antichrist erklärt durch quasi Christus. Aehnlich Hippolytus de antichr.. §. 17. pag. 7. Ed. Fabr. Darauf beruft sich Beausobre ebenfalls. Aber diese späteren Erklärungen und Deutungen des Ausdrucks beweisen nichts für den Joh. Sinn desselben.

satz zwischen Christenthum und Nichtchristenthum überhaupt; der Johanneische aber, eine höhere Stufe der Christlichen κρίσις bezeichnend, scheint mehr einen tieferen und inneren Gegensatz unter den Christen selbst zwischen Wahrheit und Irrthum, wahrem Glauben und Scheinglauben zu bezeichnen.

V. 19. werden die Irrlehrer als ehemalige Christen charakterisirt. Johannes schreibt als Christ an Christen und zwar meist Heidenchristen, ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον kann also nicht heißen, sie sind vom Judenthum ausgegangen. Auch bezeichnet ἐξῆλθον weder den inneren noch äußeren Ursprung der Antichristen, sondern, wie das μεμενήκεισαν deutlich anzeigt, das Herausgehen und Ausscheiden derselben aus der Christlichen Gemeinschaft, und zwar das freywillige und innere. Offenbar unterscheidet Joh. hier zwischen einer inneren, wahren und einer bloß äußeren, scheinbaren Christengemeinschaft. Wer zu jener gehört, kann nach Joh. sie nimmer wieder verlassen, so fesselt sie das gläubige, aus Gott geborne Gemüth. Schon dieß war trostreich für die, welche durch die Erscheinung des Irrthums und des Unglaubens mitten in der Gemeinschaft der Gläubigen leicht irre werden konnten an der Kraft und Wahrheit des Evangeliums. Noch trostreicher und beruhigender aber ist, was Joh. hinzufügt, daß diese Erscheinung nicht zufällig und der wahren Gemeinde Christi nachtheilig sey, sondern vielmehr zur Vollendung der göttlichen κρίσις zwischen Wahrheit und Schein, Licht und Finsterniß, wesentlich gehöre und beytrage. — Daß diese κρίσις auch unter den Christen Statt fand, hatte seinen Grund in der Art, wie die Gemeinde Christi aus und in der Welt sich sammeln und erbauen mußte, nemlich von Außen nach Innen, auch den geringsten Anfang und Keim des Glaubens sich aneignend, und weiter bildend ohne alle Verletzung der Freyheit.

Vor ἵνα φανερωθῶσιν (nicht φανερώθῃ, wie einige Auctoritäten den Gräcismus der Construction nicht verstehend lesen) ergänze man τοῦτο ἐγένετο. Das ἀλλὰ vor ἵνα ist ebenfalls elliptisch und bezieht sich auf einen mögl-lichen Einwurf ängstlicher Gemüther.

War den Lesern bey der Erscheinung so vieler Antichristen bang für die Unversehrtheit ihres eigenen Glaubens: so giebt ihnen Joh. V. 20. darüber die volleste Beruhigung. — Im Gegensatz gegen V. 19. wird καὶ hier adversativ. — Daß unter dem χρίσμα — ἀπὸ τοῦ ἁγίου der heilige Geist, der Geist Christi zu verstehen sey, sieht man aus 3, 24. vergl. 2, 27. (wo die Vatikan. Handschr. statt χρίσμα erklärend χάρισμα liest). — Nicht auf die Salbung der Athleten zum Kampfe wird hier angespielt, was viel zu fern liegt, — sondern viel einfacher erklärt sich Sinn und Form des Ausdrucks daraus, daß so wie Christus, der Heilige, vergl. AG. 3, 14. Apok. 3, 7. mit dem heiligen Geiste gesalbt ist, (vergl. Ps. 45, 8. Jes. 61, 1. 1 König. 19, 16.) und in dieser Beziehung ὁ Χριστὸς vorzugsweise genannt wird, eben so auch die wahren Genossen Christi die mit dem heiligen Geist Gesalbten heißen können *). Des heiligen Geistes theilhaftig, vom Geiste Christi erfüllt war ein jeder wahre Christ. Er empfing diese Gabe, sobald

---

*) Die nicht apostolische, aber vielleicht schon im zweyten Jahrhunderte allgemein gewordene Sitte, die Täuflinge mit heil. Oel zu salben, wird von Tertullian de baptismo cap. 7., Constit. apost. lib. III. cap. 17. und A. ebenfalls auf das Empfangen des heil. Geistes bezogen und aus dem oben erörterten Zusammenhange der Vorstellungen erklärt. Der Verfasser der Resp. ad orthod. quaest. 137. sagt: χριόμεθα τῷ παλαιῷ ἐλαίῳ, ἵνα γινώμεθα χριστοί. — Daß Joh. auf diese Sitte nicht anspielen und keine wirkliche Salbung im Sinne gehabt haben könne, leuchtet ein. Vielleicht aber ist gerade unsere Stelle die apostol. und kanonische Basis jener Sitte geworden, die nun ihrerseits dazu beyträgt, den Sinn des Joh. Ausspruchs zu erklären.

er in die Gemeinschaft des Erlösers eintrat, und blieb sich derselben bewußt, so lange er in derselben verharrete. Hierin liegt der Hauptnerv des Gedankens. — Da die Mittheilung des heil. Geistes an die Gläubigen bey ihrer Taufe geschah durch Handauflegen, vergl. AG. 8, 15. 10, 44.: so haben Einige gemeint, Joh. beziehe sich hier darauf *). Aber der Gedanke steht viel zu frey, und Johannes wendet sich hier zu sehr nur an das gegenwärtige Bewußtseyn seiner Leser, als daß es erlaubt wäre, diese Beziehung, die im Hintergrunde gelegen haben mag, besonders hervorzuheben. Da der heil. Geist, der Geist Christi (2 Kor. 3, 17. 18. Ephes. 3, 16. Phil. 1, 29.) von Christo selbst der Geist der Wahrheit genannt wird, der seine Jünger lehren und in alle Wahrheit einführen sollte, Ev. 14, 17. 15, 26. 16, 13.: so heißt es hier, *καὶ οἴδατε πάντα*, nemlich Alles, was die Wahrheit des Evangeliums betrifft.

Für solche der Wahrheit Kundige, im Glauben Treue, bedarf es keiner ausführlichen Warnung und Erörterung; eine kurze Hindeutung genügt. Daher V. 21. *οὐκ ἔγρ. ὑμῖν* (nemlich von den Irrlehrern, vergl. V. 26. — Ἀλήθεια bezieht sich hier auf die Christliche Wahrheit vorzugsweise, das Evangelium. *Καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος* gehört zu *οἴδατε αὐτὴν*, und ist abhängig davon. Grotius findet in dem *πᾶν — οὐ* den Hebr. Ausdruck einer universellen Negation. Das ist es aber im N. T, auch wenn die Negation voransteht **), vergl. Röm. 3, 20. u. a. — Die Irrlehrer vermischten Wahrheit und Irrthum; der wahre Christ scheidet beydes scharf von einander, und

---

*) S. d. Scholien bey Matthäi zu d. St. pag. 220., wo das *χρίσμα* auf die Taufe, und Bretschneidens Lexikon unter *χρίσμα*, wo es auf das Handauflegen bezogen wird.

**) Siehe das Richtige darüber in Gesenius Lehrgebäude der Hebr. Spr. S. 831. Anm. 1.

will nur die reine Wahrheit. Daher ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστι.

Nur andeutend charakterisirt und widerlegt Joh. 22. 23. den Grundirrthum der Irrlehrer. Die Frage V. 22. hat den Sinn: quis est, qui meliori jure mendax et impostor sit dicendus, wie Grotius sich ausdrückt, hinzufügend, comparate enim hoc sumendum. Das ist die Summe alles Leugnens der Wahrheit (alles Irrthums), zu leugnen, daß Jesus der Christ ist *). — In welchem Sinne die Irrlehrer, die doch früher Christen waren, nur keine echten, dieß gethan haben mögen, ist oben in der Einleitung Cap. 6. erörtert worden. — Der Schluß des Verses scheint zugleich eine falsche Ansicht der Leser von dem Antichrist, vielleicht die blos politische, berichtigen zu wollen **). — Da die Irrlehrer sich einer höheren Gotteserkenntniß gerühmt zu haben scheinen, so nennt Joh. das ψεῦδος des Antichrists ein Leugnen des Vaters und des Sohnes zugleich. Erklärend fügt er V. 23. hinzu, daß wer den Sohn leugne (in Jesu den Christ nicht anerkenne), auch den Vater nicht habe (ihn nicht erkenne und keine Gemeinschaft mit ihm habe). Die affirmative Parallele ὁ ὁμολ. — ἔχει wird von den bedeutendsten Auctoritäten geschützt, und ist ganz in der Art des Joh. Alle wahre Erkenntniß Gottes und alle Gemeinschaft mit ihm ist nach Joh. und nach dem N. T. überhaupt wesentlich bedingt durch den Glauben an den Sohn, den Offenbarer des göttlichen Willens, den Mittler u. s. w vergl. Joh. 1, 18. 14, 6. Matth. 11, 27. Röm. 5, 1. Eph. 2, 18.

---

*) Ueber das überflüßige οὐκ nach ἀρνούμενος s. Vigerus p. 459. und 811.

**) So scheint auch schon Jesus den rohen Vorstellungen vom Antichrist eben so, wie denen vom Messias entgegenzuarbeiten Matth. 24, 11. 24 Vergl. Schmidts Bibl. Bd. 1. S. 28.

V. 24. Vor solchem Irrwesen (ψεῦδος) schützt am besten die Treue gegen das einfache Evangelium der Apostel. Wer dabey bleibt, ist seiner bleibenden Gemeinschaft mit dem Sohne und durch diesen mit dem Vater gewiß. Das Anakoluthon, ὑμεῖς [οὖν] — — ἐν ὑμῖν μενέτω, — vergl. V. 27. ist eine Vermischung zweyer Constructionen. Andere halten das ὑμεῖς hier und V. 27. für einen nachdrucksvollen nominativus absolutus. Bey einem ungeübten Schriftsteller aber ist das erstere viel wahrscheinlicher. Es war dem Joh. nicht geläufig zu sagen, ὑμεῖς — μένετε ἐν τούτῳ, ὅ — —. Besonders V. 27. ist die Vermischung zweyer Constructionen augenscheinlich. Ὃ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — bezieht sich auf den Grundsatz des Evangeliums, womit alle evangelische Verkündigung anfing und also auch bey den Lesern des Br. angefangen hatte (ἀπ' ἀρχῆς), daß Jesus der Christ sey, der Sohn Gottes, vergl. V. 22.

V. 25. Die Verbindung ist diese: Um so weniger wird der wahre Christ die Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater aufgeben, da sie mit der Verheißung des ewigen Lebens so verknüpft ist, daß jene die wesentliche Bedingung ist von diesem, dieses aber die nothwendige Folge von jener, vergl. Ev. 17, 3. Αὕτη bezieht sich auf das Folgende; gegen die Beziehung auf das Vorhergehende streitet außer anderem vorzüglich auch ἐπαγγελία, das hier nur Verheißung seyn kann. Unter αὐτὸς ist Christus zu verstehen, das Hauptsubject im Vorhergehenden, V. 20 ff. — Aus Brevilo-quenz und Attraction erklärt sich die Construction τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον vollkommen*). Besonders das nächst

*) Grotius vergleicht hier das bekannte, urbem, quam statuo, vestra est. Vergl. Winers Grammatik. S. 52. 68. 136. Die entsprechendsten Beyspiele giebt Buttmann Gr. Grammatik. § 130. Anm. 2.

vorhergehende ἐπηγγείλατο scheint den Verf. zu dieser Construction verführt zu haben. Die Verheißung, — Christus der Verheißende, — verheißt das ewige Leben: — so dachte sich, scheint es, Joh. den Satz.

V. 26. bricht Joh. die Rede über die Irrlehrer ab; V. 27. kehrt er zu der Ermahnung V. 24. zurück, die er aber erweitert. Πλανώντων ὑμᾶς, — die Euch zu verführen im Begriff sind, trachten. V. 27. μένει ἐν ὑμῖν, steht nicht für ἐν ὑμῖν μενέτω V. 24.*), sondern es bildet eine Art von Vordersatz zu dem Folgenden καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, so daß der Sinn des Satzes dieser ist: Bleibt das χρίσμα, das ihr von Christo empfangen habt, in Euch, so habt Ihr nicht nöthig u. s. w. Das folgende ἵνα τὶς διδάσκῃ ὑμᾶς, nehme ich so: daß Euch Jemand belehren müßte. Es steht dieß entweder im Gegensatz gegen jede weitere Belehrung über die Irrlehrer von Seiten des Apostels, oder es bezieht sich auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer (ψευδοδιδάσκαλοι), die verführerisch eine tiefere Weisheit und Einsicht in das Wesen des Christenthums versprachen. Das erstere ziehe ich vor theils wegen V. 20. 21., theils weil die letztere Beziehung zu entfernt liegt. Der Geist der Wahrheit, womit Ihr als wahre Christen gesalbt seyd, will Joh. sagen, wird Euch, wenn ihr ihn (und, was Ihr von Anfang an gehört habt,) treu bewahret, schon hinlänglich belehren über jenes Irrwesen und wie Ihr Euch dagegen zu verhalten habt.

Im Folgenden entwirrt sich die Construction am besten so, daß man καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμας als Reassumtion des größeren Vordersatzes ἀλλ' ὡς — und μενεῖτε ἐν αὐτῷ als Nachsatz ansieht. Früher den Nachsatz anzufangen, etwa bey καὶ ἀληθές ἐστιν, verbietet das in-

---

*) Einige Auctoritäten bey Griesbach lesen aus Mißverständniß auch hier V. 27. μενέτω.

nere Verhältniß der Gedanken zu einander; μενεῖτε ἐν αὐτῷ ist der zu ἀλλ' ὡς gehörige Hauptgedanke, nicht καὶ ἀληθές ἐστι —, was nur einen Nebengedanken enthält. Statt μενεῖτε lesen mehrere bedeutende Zeugen (A. B. C. u. a.), vielleicht durch das folgende μένετε V. 28. verführt, μένετε. Das Futurum aber ist hier offenbar schicklicher, als Ausdruck des Zutrauens; est bene sperantis et ominantis, sagt Grotius. Für τὸ αὐτὸ χρίσμα haben einige Auctoritäten τὸ αὐτοῦ χρ. Jenes, von den meisten und besten Auctoritäten geschützt, ist richtiger, weil nachdrücklicher. Der Sinn ist: Eben dasselbige χρίσμα, und außer ihm nichts anderes. — Zu περὶ πάντων vergl. V. 20. Καὶ ἀληθές ἐστι καὶ οὐκ ἔστι ψεῦδος ist als Parenthese anzusehen. Der Sinn ist: Auf die Belehrung jenes χρίσμα (des Geistes der Wahrheit) könnt ihr Euch sicher verlassen; es ist reine Wahrheit und kein Irrthum darin. Καὶ vor καθὼς ist hier so viel, als atque ita, vergl. Matth. 6, 33. u. a. Der Aorist ἐδίδαξεν steht hier präsentisch, entsprechend dem obigen ὡς — διδάσκει, und hat die Bedeutung des Pflegens *). Wie V. 28., so muß auch hier ἐν αὐτῷ auf Christus bezogen werden.

V. 28. kehrt Joh. zurück zu V. 18., und schließt das Bisherige mit einer auf die ἐσχάτη ὥρα bezüglichen Ermahnung. Daß unter dem φανερωθῆναι hier die Erscheinung Christi zum Gericht ἐν ἐσχάτῃ ὥρᾳ zu verstehen sey, lehrt der Zusammenhang. Joh. gebraucht hier wieder die Figur der Communication, gleichsam als hätte er vorher gesagt: So laßt uns denn bleiben in Ihm! — Παῤῥησία, was 3, 21. 5, 14. mit πρὸς die Bedeutung von Zutrauen hat, ist hier, mehr im Gegensatz gegen das Beschämtwerden, die Freyredigkeit,

---

*) S. Buttmanns Gr. Grammatik. S. 391. Anm. 4.

der Muth, die Zuversicht des guten Gewissens vor Gericht, vergl. 4, 17. Philipp 1, 20. Luk. 21, 36. u. a. Die Construction αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ entspricht dem Hebr. בוש מן. Im Hebr. steht sowohl die Sache, der man sich schämt, als auch der Gegenstand der Hoffnung, des Vertrauens, worin man getäuscht wird, mit מן *). In der letzteren Beziehung steht hier αἰσχ. ἀπ' αὐτοῦ, (vergl. 3, 3.) im Gegensatz gegen die freyredige Zuversicht auf den Herrn. Παρουσία Χρ. ist der bestimmte apostolische Ausdruck für die Erscheinung Christi zum Gericht. Es dient also der Zusatz ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ zur näheren Bestimmung des unbestimmteren φανερωθῆναι.

Fünfter Abschnitt.

Cap. 2, 29.—Cap. 3, 10.

Anknüpfend an die Idee des Gerichts, in welchem kein Unreiner, kein Ungerechter bestehe und nur wer in der Gemeinschaft mit Christo geblieben und ein wahres Kind Gottes sey, Muth und Zuversicht haben könne, entwickelt Joh. im Folgenden die Idee der Christlichen δικαιοσύνη und den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. Wie nun dieser Gegensatz ganz absolut aufgefaßt ist, so auch ist die Christliche Gerechtigkeit rein ideal, vom Standpuncte der göttlichen κρίσις aus, dargestellt.

V. 29. ist zweifelhaft, worauf sich δίκαιος bezieht. Wegen Cap. 3, 7. vergl. V. 3., und weil im Nächstvorhergehenden Christus das Subject ist, scheint Christus gemeint zu seyn. Dagegen aber streitet ἐξ αὐτοῦ γεγέν-

*) S. Gesenius Hebr. Lexikon unter בוש.

γηται, was, da das N. T. überhaupt nur von einer Geburt aus Gott, und nicht aus Christo, nur von Kindern Gottes, und nicht Christi redet, nicht anders, als von dem Geborenseyn aus Gott verstanden werden darf. So wird es im Folgenden 3, 1 ff. ausdrücklich erklärt. Da in δίκαιος kein anderes Subject liegen kann, als worauf sich das Pronomen in ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται, bezieht, so ist die Beziehung des ὅτι δίκαιός ἐστι auf Gott die allein richtige. Der Wechsel des Subjects V. 28. 29. erklärt sich daraus, daß Joh. sich das Gericht V. 28. als das durch Christum vermittelte Gericht Gottes dachte, V. 29. aber das ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι (τέκνα θεοῦ), als den Hauptbegriff im Folgenden, im Auge hatte.

Der Sinn von V. 29 ist dieser: So wahr es ist, daß Gott gerecht (Licht) ist, eben so wahr und gewiß ist es, daß wer die Gerechtigkeit (τὴν δικαιοσύνην, nicht irgend eine, sondern die Gerechtigkeit schlechthin) übt, aus Gott geboren, ein Kind Gottes ist. Dieser Gedanke beruhet auf folgenden, echt Johanneischen Sätzen: einmahl, daß nur, wer aus Gott ist (ein Kind Gottes, im Gegensatz gegen die ἐκ τοῦ κόσμου, ἐκ τῶν κάτω) wahrhaft gerecht und fromm seyn kann; sodann aber, daß es außer der wahren, gottähnlichen Gerechtigkeit keine giebt, die diesen Namen verdient, und daß jede Halbheit und Getheiltheit in dieser Hinsicht zum Weltleben gehört.

Die weitere Entwickelung dieser Gedanken wird durch die Hinweisung auf die Würde, das Wesen und Ziel der Kindschaft Gottes unterbrochen, 3, 1. 2.

Cap. 3, 1. Nimmt man δοῦναι hier in der Bedeutung von erweisen, schenken, so hat man nicht nöthig, ἀγάπην durch Liebesbeweis zu übersetzen, wie Grotius thut. Daß κληθῶμεν als ein bloßer Hebraismus nichts weiter besage, als was die Glosse καὶ ἐσμεν,

kann ich nicht zugeben. Die Christen nannten sich wirklich Kinder Gottes. Auf diesen höheren Namen spielt Joh. an.

Das folgende διὰ τοῦτο — — scheint motivirt zu seyn durch die damahlige Lage der Christenheit, wo manches nicht erleuchtete und befestigte Christenherz durch den wachsenden Kampf mit der Welt irre werden konnte an dem verheißenen Glücke der Kinder Gottes. Solche Christen zu belehren, sie und sich selber zu trösten über die Verkennung und den Haß der Welt, macht Johannes die gelegentliche Bemerkung διὰ τοῦτο — αὐτὸν, vergl. V. 13. Der Sinn ist dieser: Da nur, wer aus Gott ist, Gott und das Göttliche erkennen und anerkennen kann, die Welt aber von Gott entfremdet ist, und ihn und Alles, was sein ist, nicht kennet: so werden wir eben darum (διὰ τοῦτο), weil wir aus Gott geboren sind, von der Welt nicht anerkannt als Kinder Gottes. Die Welt kann nicht anders! — Auf dieselbige Weise belehrte und tröstete einst der Herr seine Jünger über die ihnen bevorstehende Verfolgung der Welt, 15, 18 ff. 16, 1 ff. — Einige *) nehmen οὐ γινώσκει für μισεῖ V. 13. Allerdings folgt der Haß aus der Verkennung oder Nichtanerkennung, aber einerley ist beydes nicht. Auch streitet gegen jene Auslegung die Parallele Ev. 16, 3. 15, 21. Grotius erklärt οὐ γινώσκει so: (mundus) non agnoscit pro suis, immo odit. Dagegen aber ist das folgende οὐκ ἔγνω αὐτόν.

V. 2. schließt sich an V. 1. so an, und hat den Sinn: Bey aller Verkennung von Seiten der Welt, sind wir dennoch wirklich schon jetzt Kinder Gottes, νῦν τέκνια θεοῦ ἐσμέν (welche Würde!), und noch ist nicht einmahl offenbar, καὶ οὔπω ἐφανερώθη, was wir

---

*) So Calovius, Carpzov, Lange ir. A.

seyn (welcher Herrlichkeit wir dereinst theilhaftig seyn) werden. So viel aber wissen wir gewiß, daß, wenn jenes offenbar, (also die Herrlichkeit der Kinder Gottes geoffenbaret) werden wird, wir dann Ihm (aus dem wir geboren sind) ähnlich seyn werden, denn wir werden Ihn sehen, wie er ist, (ihn recht erkennen, in seiner Nähe seyn). Vergl. V. 13. 14. Röm. 8. 16 ff. Col. 3, 3. 4., durch welche Stellen die unsrige erst ihr volles Licht bekommt *). Einige Ausleger nehmen das καὶ vor οὔπω adversativ: aber dieser Gegensatz kann nur als sehr untergeordnet betrachtet werden, da der Hauptgegensatz erst mit οἴδαμεν anfängt. Daß ἐὰν hier für ὅταν stehe, ist schon von Grotius richtig bemerkt worden. So steht es gerade bey Johannes öfter, vergl. Ev. 6, 62. 12, 32. u. a. m. Einige beziehen ἐὰν φανερωθῇ auf die Erscheinung Christi, vergl. 2, 28. Richtiger aber wird aus dem nächstvorhergehenden τί ἐσόμεθα ergänzt, welches sich dann auf das Paul. δόξα ἀποκαλυφθ oder δοξασθῆναι, oder φανερωθῆναι ἐν δόξῃ bezieht. Da im Vorhergehenden nur von Gott und den Kindern Gottes die Rede ist, und die Kindschaft Gottes der Grund ist von der Gottähnlichkeit, so kann auch αὐτῷ und αὐτὸν hier nur auf Gott bezogen werden. Eine zu eng gefaßte Analogie mit Col. 3, 3. Röm. 8, 29. u. a. St. hat zu der falschen Erklärung von der Aehnlichkeit mit Christo verleitet. — Das Schauen Gottes, d. h. die innigste und vollkommenste Erkenntniß Gottes und seines Wesens (im Gegensatz gegen das Glauben und das βλέπειν δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, 1. Kor. 13, 12.), war schon von Christo den Kindern Gottes verheissen worden, als sicherer Preis und Lohn in

---

*) Aehnlich faßt den Zusammenhang unserer Stelle schon d. Scholion des Maximus bey Matthäi pag. 122. vergl. pag. 221.

jenem Leben, Matth. 5, 8. Hieraus aber, als aus dem Gewissen, schließt Joh., daß, weil nur die Aehnlichen, Nahen, einander recht erkennen, die Kinder Gottes im Zustande der Herrlichkeit Gott ähnlich seyn werden, vergl. 2 Kor. 3, 18. Einer näheren Bestimmung über diese Gottähnlichkeit enthält sich Johannes. Aber gewiß nur von einer sittlichen Gottähnlichkeit weiß er, — weit entfernt von einer mystisch erträumten Gottgleichheit, oder Vergottung.

V. 3. schließt sich an 2, 29. wieder an, und führt die dort angefangene Gedankenreihe weiter fort. Nur die reines Herzens sind, werden Gott schauen, heißt es Matth. 5, 18. vergl. hier 1, 5. ff. Wer also, will Joh. sagen, die Hoffnung der Kinder Gottes, Gott zu schauen und ihm ähnlicher zu werden, festhält, der muß sich schon jetzt reinigen (von Finsterniß und Sünde), und da es außer der höchsten ἁγνότης, wie sie in Christo war, keine wahre Herzensreinheit giebt, dem Vorbilde des Sohnes Gottes auch in diesem Stücke nachtrachten, vergl. Hebr. 12, 14. — Ἁγνὸς und δίκαιος 2, 29. 3, 7. sind Wechselbegriffe. — Da die Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit ihren Grund hat in der Gnade Gottes, so heißt es, ὁ ἔχων τ. ἐλπ. ταύτην ἐπ' αὐτῷ, — welches auf Christum zu beziehen darum nicht angeht, weil im Vorhergehenden nur von Gott die Rede war, und Christus gleich darauf durch ἐκεῖνος bezeichnet wird, eben zum Unterschiede von dem auf Gott sich beziehenden ἐπ' αὐτῷ, vergl. 2, 6. und hier V. 5. 7. Die ἁγνότης ist eine Christo inhärirende Eigenschaft, eben so wie die Sündlosigkeit V. 5. und die δικαιοσύνη V. 7. Daher hier und V. 5. 7. ἐστι, wodurch, wie Ev. 8, 58., ein ununterbrochen fortdaurender Zustand bezeichnet wird *).

*) S. Winers Grammatik. S. 85.

V. 4. beruhet auf der formellen Verschiedenheit und der wesentlichen Einerleyheit der Ausdrücke ἁμαρτία und ἀνομία und enthält eine Antithese gegen den Irrthum derer, die aus Mißverstand der Lehre von der Christlichen Freyheit den positiven Charakter des Sittengesetzes und die unmittelbare Beziehung der Sünde darauf, als auf ein göttliches Verbot, leugneten und aufhoben*). Ἁμαρτία (ganz entsprechend der Grundbedeutung des Hebr. חטאת von חטא fehlen, sich vergehen) bezeichnet mehr die subjective Seite der Sünde, so fern sie ein Irren, Fehlen, Vergehen ist; ἀνομία, der unter den Hebr. Sündenbezeichnungen keine ganz entspricht**), drückt mehr das objective Moment der Sünde aus, so fern durch sie ein positives Gesetz übertreten wird. Der letztere Ausdruck ist also stärker und strenger, als der erstere. Jede ἁμαρτία, will Joh. sagen, jeder Fehl und Fleck des sittlichen Lebens ist, weil die höchste δικαιοσύνη, die reinste ἁγνότης göttliches Gebot ist, immer Uebertretung des göttlichen Gesetzes.

Zu V. 5. und 6. vergl. 1, 7. ff. Der Sinn ist dieser: Sowohl der Zweck der Erlösung, als auch das wirksame Vorbild des sündlosen Christus verbietet Jedem, der in der Gemeinschaft des Erlösers lebt, zu sündigen. Jede Sünde des Christen ist eine Vereitelung des Erlösungszweckes Christi, die Sünde zu tilgen (αἴρειν τ. ἁμαρτ); sie unterbricht die wachsende Gemeinschaft mit dem Erlöser, und ist ein Beweis, daß man denselben in seiner ganzen Reinheit und Sündlosigkeit noch nicht recht erkannt

---

*) S. Einleitung Cap. 6. S. 69. ff.

**) Am meisten scheint noch עון zu entsprechen, vergl. Hosea 12, 9, wo es heißt עון אשר—חטא, ähnlich wie hier, und wobey R. David bemerkt: peccatum חטאת minus est, quam iniquitas עון, nam saepenumero usurpatur de eo, qui per *errorem* aliquid committit. S. Drusius zu d. St.

hat. — Nur durch fortschreitende Heiligung kann der Christ die im Glauben ideal aufgenommene Erlösung in sich realisiren. — Φανερωθῆναι ist hier, wie 1 Tim. 3, 16. von der ersten Erscheinung Christi zur σωτηρία gebraucht, vergl. 1 Petri 1, 20. u. a. Αἴρειν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν entspricht dem καθαρίζειν ἀπὸ πάσης ἁμ. 1, 7. und bezeichnet den ganzen Umfang der Erlösungsthätigkeit Christi, das Amt des Sündentilgers sowohl in idealer Beziehung, durch den Act der Sündenvergebung, als auch in realer Beziehung, durch den Act der Heiligung der Erlösten. Anders scheint dieselbige Redensart Ev. 1, 29. gebraucht zu seyn, von dem Tragen der Sünde durch das unschuldige Lamm Gottes, vergl. Jesaias 53, 4. Eben so wird das Hebräische נשא עון פ׳ sowohl von der Abschaffung, Tilgung, Vergebung (Ps. 32, 5. 1. Mos. 50, 17.), als auch von dem Tragen, Büßen der Sünde (Es. 53, 12. u. a.) gebraucht. — Der folgende Satz καὶ ἁμαρτία u. s. w. kann nicht als Aitiologie zu dem Vorhergehenden angesehen, und καὶ hier nicht für γὰρ genommen werden. Denn nicht von der Erlösungsvirtualität, sondern nur von dem wirksamen Vorbilde Christi, als einem besonderen Stücke seiner Erlösungsthätigkeit, ist hier die Rede, und in Beziehung darauf wird, wie V. 3. seine Reinheit, und V. 7. seine Gerechtigkeit, so hier seine Sündlosigkeit gepriesen. — Die Wirksamkeit des vorbildlichen Lebens Christi auf Erden ist eine fortdauernde, der Erinnerung immer gegenwärtige, — daher ἔστι, vergl. V. 3. 7. *).

Da von ἐκεῖνος V. 3. an nicht Gott, sondern Christus das vorherrschende Subject ist, und ἐν αὐτῷ V. 5. auf Christus bezogen werden muß, so muß nothwendig auch

---

*) Ganz unrichtig, wider den Zusammenhang und den Joh. Sprachgebrauch des εἶναι ἐν — übersetzt Lange: denn er duldet die Sünde nicht.

V.6. ἐν αὐτῷ und das zwiefache αὐτὸν auf Christus bezogen werden. — Daß οὐχ ἁμαρτάνει die Schwachheitssünden (vergl. 2, 1.) ausschließe, versteht sich von selbst. Es ist aber nicht das bloße Streben wider die Sünde und nach der ἁγνότης gemeint; noch weniger kann ἁμαρτ. hier von gröblichen Sünden vorzugsweise verstanden werden; sondern vom Standpuncte der göttlichen κρίσις aus spricht Joh. hier von der Sünde und Nichtsünde zwar im weitesten Umfange, aber im strengsten Begriff und Gegensatz. Auf das Ideal des sündlosen Christus gerichtet, denkt er an keine Bedingtheit und Beschränkung seines Satzes. — Daß ἑώρακεν und ἔγνωκεν beyde als präsentische Präterita zu nehmen seyen, leuchtet ein. Wie aber unterscheiden sich ἑώρακεν und ἔγνωκεν? Das disjungirende οὐδὲ scheint auf einen Unterschied hinzuweisen. Man sagt, γινώσκειν sey hier so viel als lieben. Dagegen streitet schon das dabey stehende, bey aller Differenz doch gewiß synonyme ἑώρακε. Das letztere auf eine äußere persönliche Bekanntschaft mit dem Erlöser zu beziehen, geht schon darum nicht, weil die beyden Präterita hier offenbar eine gleiche präsentische Beziehung haben, und weil die äußere Bekanntschaft mit der Person Christi an sich bey Joh. gar kein ethisches Moment hat, wenn es nicht mit dem Glauben an den Messias verknüpft ist. Joh gebraucht das ὁρᾶν zuweilen von der intuitiven Erkenntniß, dem geistigen Schauen. Vielleicht ist es auch hier so zu verstehen; dann wäre γινώσκειν das Erkennen überhaupt, und οὐδὲ (so viel als nicht einmahl) bezeichnete das Herabsteigen vom Höheren zum Niederen, von der intuitiven, tieferen Erkenntniß zur bloßen Erkenntniß Christi. Aber gewiß viel richtiger versteht man unter dem ὁρᾶν das bloß historische Erkennen und Betrachten Christi, unter dem γινώσκειν aber die innere, tiefere Erkenntniß und Einsicht. So von der Erfahrungserkenntniß gebraucht, findet sich ὁρᾶν bey Johannes Ev. 1, 34. 3, 11. 32. und

hier 1, 1. Den angegebenen Unterschied in unserer Stelle auszudrücken könnte man οὐδὲ übersetzen, noch viel weniger.

V. 7. Der verführerischen laxen Sittenlehre des sich verweltlichenden Halbchristenthumes, der es an aller κρίσις und an sittlichen Idealen fehlte, stellt Joh. den strengen, echt christlichen Grundsatz entgegen, daß es außer der vollen δικαιοσύνη, wie sie in Christo war, keine wahre δικαιοσύνη gebe. Man vergesse nicht, Joh. spricht hier überall nicht von den Stufen der Strebenden, sondern von dem idealen und absoluten Unterschiede zwischen der Christlichen Tugend und Frömmigkeit und der Sünde überhaupt. In demselbigen Sinne heißt es nun auch

V. 8: Wer da Sünde thut, der ist, eben in so fern er sündigt, vom Teufel, ein Kind des Teufels, vergl. Ev. 8, 44. Da Gott Licht ist und keine Finsterniß in ihm, Alles aber, was gut ist und im Lichte wandelt, aus Gott geboren ist, und wer aus Gott geboren ist, nicht sündigen kann, vergl. V. 9.: so schließt Joh., daß alles Sündigen und alles Sündige vom Teufel sey. Ein zwischen Gott und Gotteskindschaft und Teufelsgemeinschaft in der Mitte Liegendes giebt es für Johannes nicht in Beziehung auf die sittliche κρίσις. Warum aber ist, wer da sündigt, vom Teufel? Weil, antwortet Joh., von Anfang an, (nicht seit dem Fall des Teufels, sondern seit Menschen sündigen, seit dem Sündenfall der Menschen, 1 Mos. 2. vergl. Ev. 8, 44. *) der Teufel sündigt, (immerfort sündigt, ἁμαρτάνει,) d. h. weil der Teufel, nachdem er die Sünde in die Welt gebracht, nicht aufhört als ἄρχων τοῦ κόσμου die Menschen zur Sünde zu reizen, so daß also alle Sünde der Menschen von ihm kommt, dem

---

*) S. m. Commentar zu d. St.

Urheber der Sünde. Εἰς τοῦτο ἐφαν. — schließt sich an V. 5. wieder an, und bildet den Uebergang zum Folgenden, enthält aber zugleich den Gedanken, daß, weil Christus die Macht des Teufels zerstört hat, ein Jeder, der an Christus glaubt, auch die ἐξουσία hat, ein Kind Gottes zu werden, vergl. Ev. 1, 12. — Unter den ἔργοις τ. διαβ. ist die zur Sünde verführende Wirksamkeit und Thätigkeit, — die Macht des Teufels zu verstehen. Des Teufels Macht und Wirksamkeit aber hat Christus durch seine erlösende und versöhnende Thätigkeit zerstört (λύει vergl. Ev. 2, 19.) vergl. V. 5. Ev. 12, 31. 16, 11.

Unter dem σπέρμα αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) V. 9 verstehen Clemens Alex., Augustin, Grotius u. A. den Samen des göttlichen Wortes. Man beruft sich deßhalb auf Matth. 13, 23. 1 Petr. 1, 23. Jak. 1, 18. Aber diese Stellen beweisen nichts, ihr bildlicher Zusammenhang ist ein ganz anderer. Schielend und schlecht motivirt wäre so der bildliche Ausdruck; ohne erklärende Apposition dunkel, wäre er schwer zu entschuldigen bey einem Schriftsteller, dessen Bilder in der Regel klar und gefällig sind. Auch wäre der so entstehende Gedanke nicht Johanneisch, der Form nach. Nicht der λόγος τ. θεοῦ, das Wort Gottes, sondern das πνεῦμα τ. θεοῦ ist nach Johannes das erzeugende Princip der Kinder Gottes, vergl. Ev. Joh. 3, 6. ff. Offenbar aber ist σπέρμα auf γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ zu beziehen und als eine weitere Ausführung dieses bildlichen Ausdrucks anzusehen; es ist die Gotteskraft, wodurch die Kinder Gottes von Gott gleichsam erzeugt werden. Darunter aber versteht Joh. entweder den dem Menschen eingeborenen Gottessinn, das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι im weiteren Sinne, oder, da hier von der Wiedergeburt und der Kindschaft Gottes durch Christum die Rede ist, das πνεῦμα ἅγιον, wodurch der Mensch aus Gott wieder-

geboren wird, vergl. Ev. 3, 6 ff., wodurch er, wie Paulus sagt, Gott Vater nennt, also das πνεῦμα υἱοθεσίας *). Sehr richtig sagt das Scholion bey Matthäi, es sey hier gemeint τὸ πνευματικὸν χάρισμα, ὅ μένον ἐν ἡμῖν ἀνεπίδεκτον ἁμαρτίας τὸν νοῦν ποιεῖ. Da Johannes die Geburt aus Gott, die Kindschaft Gottes, im vollsten und idealsten Sinne nimmt, so hat der Gedanke V. 9. keine Schwierigkeit. Ist der Mensch ganz und gar auf die vollkommenste Weise aus Gott wiedergeboren, so muß das göttliche σπέρμα, oder πνεῦμα nothwendig in ihm bleiben. Jede Verringerung und jedes Verlieren dieses Samens ist ein Beweis, daß die Geburt aus Gott noch keine vollkommene war. — Weit entfernt aber, damit die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Gnade lehren zu wollen, will Joh. nur so viel sagen, daß in Gott und dem göttlichen Leben, an sich betrachtet, nichts Unvollkommenes, nichts Schwaches, nichts zwischen Licht und Finsterniß Getheiltes sey. Eben so wenig hat der Schlußsatz des Verses, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτ. etwas Anstößiges, wenn man festhält, daß Joh. hier auf dem Standpuncte der idealen und absoluten göttlichen κρίσις steht. Im Zusammenhange unserer Stelle ist es wörtlich wahr, daß, so wenig in Gott das Böse und die Sünde irgend denkbar ist, eben so wenig auch der wirklich aus Gott Geborene, so fern er dieß ist und bleibt, sündigen könne, in dem Sinne nemlich, in welchem der Begriff der Sünde V 8. bestimmt ist **). Es darf also οὐ δύναται nicht durch ir-

---

*) Lange nimmt σπέρμα, wie das Hebr. זרע, für Nachkommenschaft, bezieht beydes, αὐτοῦ und ἐν αὐτῷ, auf Gott und übersetzt so: denn seine (Gottes) Kinder bleiben in ihm (ihm getreu). Aber dagegen ist der parallele Schluß des Satzes, so wie der Zusammenhang des Bildes und der Gedanken.

**) So scheint Jovinian unsere Stelle verstanden zu ha-

gend eine Begriffsvertauschung mit οὐ θέλει gemildert oder rectifizirt, sondern muß ganz streng genommen werden, versteht sich im ethischen Sinne *). So ist auch ὅτι beyde Mahle, vergl. V. 14., im Sinne des Johannes, weil. Zur Verdeutlichung aber des Gedankens von einem andern, als dem Joh. Standpuncte hilft sehr, was Hieronymus gegen Jovinian bemerkt, und worin ihm Calovius beystimmt, daß ὅτι hier so viel sey, als quamdiu, quatenus, quousque.

Fragt man nun nach dem paränetischen Moment von V. 7. bis V. 9., so scheint es dieses zu seyn. Wenn es zwischen dem wahren Leben aus Gott nach dem Vorbilde Christi und der Knechtschaft des Teufels für den Menschen kein Drittes, kein Vermittelndes giebt, und also der sittliche Mensch in idealer Beziehung entweder ganz Gott oder dem Teufel gehört: so liegt darin ein zwingender Grund, jede sittliche Halbheit und Unentschiedenheit von sich abzuthun. Wer also das Wesen, die Kraft und Macht der Kinder Gottes recht gefaßt hat, der wird, wohl erwägend, was er als Kind Gottes soll, und was er, Kraft des göttlichen Samens, den er empfangen hat, kann, um so mehr die Welt verleugnen und der göttlichen ἁγνότης und δικαιοσύνη,

---

ben, wenn er auf dem Grunde derselben und von 5, 18. nach Hieronymus behauptete: eos, qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse subverti. Quicunque tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos. Jovinian stand auf einem ähnlichen idealen Standpuncte, wie Johannes, und sein reformatorisches, sittlich kritisches Bestreben ging vorzüglich darauf hin, im Gegensatz gegen die Scheinheiligkeit, Aeußerlichkeit und Halbheit des Christlichen Lebens seiner Zeit, die sittlichen Grundbegriffe und Ideale des Evangeliums wieder in ihrer vollen Klarheit, Schärfe und Wahrheit geltend zu machen.

*) Oekumenius: Οὐ κατὰ φυσικὴν ἀδυναμίαν τοῦτο λέγει, ἀλλὰ κατὰ προαιρετικὴν τῆς ἁμαρτίας ἀργίαν.

wie sie in Christo war, nachjagen, da er nur so der Gemeinschaft mit Gott und der Herrlichkeit der Kinder Gottes (V. 2. 3.) theilhaftig werden kann.

Weil die Welt den Unterschied zwischen den Kindern Gotttes und denen, die es nicht sind, weder kennt, noch beachtet, so fügt Joh. mit großem Nachdruck V. 10. hinzu: Ἐν τούτῳ (V. 8. und 9.) φανερά ἐστι τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου. Offenbar ist dieser Unterschied nur im Lichte der göttlichen κρίσις. Die unkritische Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel. — Ueber den Hebr. Ausdr. τέκνα τοῦ διαβόλου — vergl. Ev. 8, 44.; es ist ein rein ethisches Verhältniß *).

Sechster Abschnitt.

Cap 3, 10—24.

Die Christliche δικαιοσύνη zeigt sich vor Allem in der Christlichen Bruderliebe, vergl. Gal. 5, 14. Col. 3, 14. Wie jene nur dann echt ist, wenn sie mit der δικαιοσύνη Christi aus einem Stamm und Wesen ist, so auch ist die Christliche Bruderliebe nur dann echt und vollkommen, und des ewigen Lebens theilhaftig, wenn sie der Liebe Christi gleich kommt. Und, wie alles Nichtgerechtseyn und Sündigen vom Teufel ist, so ist auch aller Mangel an Bruderliebe und aller Haß vom Teufel, dem Kainitischen Brudermorde im Wesentlichen gleich, und der Seele Tod V. 10—18.

V. 10. entwirrt man die Construction am besten so, wenn man hinter ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. αὐτοῦ, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ wiederholt. So wenig, will Johannes sagen, wer nicht gerecht ist, ein Kind Gottes ist, eben so wenig (καὶ) der, der den Bruder nicht liebt.

---

*) S. Schöttgen Hor. Hebr. zu d. St.

Die Verbindung von V. 10. und 11., so wie der innere Zusammenhang von V. 11. und 12. ist so zu fassen: Wer die Brüder nicht liebt, kann um so weniger aus Gott seyn, da ja (ὅτι) dasjenige, womit die Botschaft des Evangeliums überall anfängt, das Gebot ist, daß wir uns unter einander lieben, (und nicht so teuflisch gesinnt seyn sollen) wie Kain, der vom Teufel war und seinen Bruder mordete u. s. w.

Statt des vulgären ἀγγελία, was sich in den meisten und besten Auctoritäten findet, haben einige Zeugen *), ἐπαγγελία. Wäre die schwierigere Lesart, ἐπαγγελία, auch die richtigere, so stände es hier für ἀγελλία und wäre, mit ἵνα verbunden so viel als ἐντολὴ, Ankündigung, daß (ἵνα) etwas geschehen soll, — Befehl. Im neutest. Sprachgebrauch kommt zwar das Wort so nicht weiter vor, wohl aber im classischen **). Auch ἀγγελία mit ἵνα verbunden wäre so viel als ἐντολή. Das Gebot aber steht Ev. 13, 34.

Die Ellipse V. 12. οὐ καθὼς Κάϊν wird sehr verschiedentlich ergänzt. Auf jeden Fall ist das Zuergänzende als abhängig von ἵνα zu denken. Einige ergänzen hinter οὐ: ἀγαπῶμεν, Andere ποιῶμεν und dergl. Allein im ersteren Falle entsteht eine in diesem Zusammenhange nicht schickliche Ironie; in beyden Fällen aber wird eine zweyte Ergänzung nothwendig, nemlich von ὅς hinter Κάϊν, was, da die Auslassung des Relativpronomens so in der classischen, wie der neutest. Gräcität ohne Beyspiel ist, schwerlich möchte gerechtfertigt wer-

---

*) Darunter ist Cod. C.

**) So heißt: ἐπαγγελία Polyb. IX, 38. 2. Forderung, vergl. VI, 13. 6. S. Reiske Index Graecitatis Demoth. p 329. 30., wo von dem Verbum gesagt wird, es heiße denuntiare, sive indicando rem factam, sive imperando faciendam. Vergl. Schneiders Wörterbuch unter d. W.

den können. Viel einfacher ergänzt man mit Grotius den Satz so: οὐκ ὦμεν ἐκ τοῦ πονηροῦ, καθὼς Καΐν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, wo aber ὦμεν als abhängig von ἵνα gedacht werden muß. Ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι steht für ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι, V. 8. — Die Rabbinen sprechen und träumen viel von einer physischen Teufelsgeburt Kains *). Aber gesetzt, dergleichen ἰουδαϊκοὶ (γραώδεις) μῦθοι wären schon im apostol. Zeitalter unter den Juden in Umlauf gewesen, so weiß doch Joh. nur von sittlichen Beziehungen und geistigen Verwandtschaften der Menschen mit dem Teufel, und eine Rücksicht unserer Stelle auf solche Rabbinenfabeln ist rein undenkbar.

Da Joh. schon V. 8. auf die Mosaische Urgeschichte hingedeutet hatte, so lag ihm die Contrastirung der Christlichen Bruderliebe mit dem Kainitischen Brudermorde ziemlich nahe. Der erste Ausbruch der menschlichen Sündhaftigkeit war der Brudermord, und die That Kains der Prototypus aller Lieblosigkeit und alles Hasses unter den Menschen. Wie nun nach Joh. alles Böse vom Teu-

---

*) S. Schoettgen Hor. Hebr. und Lud. Capellus in d. Criticis sacris z. d. St. So sagt Pseudojonathan im Targum zur Genesis: Adam cognovit uxorem suam, quam impraegnaverat Samael, angelus (mortis scilicet) et concepit et peperit Cain, qui fuit similis supernis h. e. angelis, non inferioribus, h. e. hominibus. Und R. Eleazar sagt: Quum proiecisset serpens ille immunditiem suam in Evam, eaque illam suscepisset, remque cum Adam habuisset, peperit duos filios, unum ex latere illo immundo et unum ex latere Adami; fuitque Cain similis imagine superiorum (angelorum) et Abel imagine inferiorum (hominum), ac propterea diversae fuerunt viae istius ab illius viis. Equidem Cain fuit filius spiritus immundi, qui est serpens malus; Abel vero fuit filius Adami. Et propterea, quod venit Cain de parte angeli mortis, ideo interfecit fratrem suum. — Hic habes, fügt Capellus hinzu, explicationem verborum Joannis Καΐν ἐκ τ. πονηρ. u. s. w. Aber welche Differenz zwischen der einfachen, rein ethischen und historischen Ansicht des Joh. von Kain und diesen späteren materialistischen Mythologien der Rabbinen!

fel ist, und der Teufel es war, der durch Schlangenbetrug die Sünde zuerst in die Welt brachte, so war auch Kains Brudermord ein Werk des Teufels, dieses Menschenmörders von Anfang an Ev. 8, 44., Kain selbst also ἐκ τοῦ πονηροῦ (τέκνον τ. διαβόλου). Um das Teufelische in der That und Gesinnnng Kains recht hervorzuheben, fragt Joh.: καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν *) αὐτόν; War Abel vielleicht nicht ganz ohne Schuld? Die Antwort entspricht nicht ganz der Geschichte in der Genesis Cap. 4. Denn dort ist es der Neid über das dem Herrn wohlgefälligere Opfer Abels, weßhalb Kain ergrimmt und den Bruder tödtet. Nach Johannes ist die Ursach des Mordes der rein teufelische Haß, womit der Böse den Guten haßt und verfolgt, weil der Gute gut und nicht böse ist, und zwischen Gut und Bös eine ewige Feindschaft ist. Diese Deutung der urgeschichtlichen Erzählung ist ganz im Geiste der Johanneischen κρίσις zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels. — Indem Joh. V. 13. die Brüdergemeinde der Christen (der Kinder Gottes), in Hinsicht des Hasses und der Verfolgung von Seiten der argen Welt, mit Abel, dem gerechten (frommen) vergleicht, scheint es, als folge er einer vielleicht damahls schon unter den Juden nicht ungewöhnlichen Ansicht, nach der Kain als Repräsentant der bösen vom Teufel beherrschten Menschenart, Abel aber als Vorbild der frommen, unschuldig leidenden Menschheit angesehen wurde **). Wundert Euch also

*) Eben so gebraucht σφάζειν Herodot. 5, 5. vom Menschenmord.

**) Im A. T. und in den alttest. Apokryphen finde ich nichts von dieser Ansicht, wohl aber bey Philo, der in seinen Schriften: de sacrificiis Abelis et Caini; de eo, quod deterius potiori insidiari soleat; de posteritate Caini τοῦ δοκησισοφοῦ, — die Geschichte Genes. 4. so deutet, daß Kain als Repräsentant des egoistischen und sophistischen Princips, als der Vater aller sinnlichen, begehrlichen, streitsüchtigen, liebelosen und gottlosen Menschen erscheint, Abel dagegen als Vorbild und Vater aller

nicht, will Joh. sagen, daß (ει) die Welt Euch haßt. Es war von jeher so in der Welt, daß der Böse den Guten haßte und verfolgte, wie Kain den Abel, vergl. V. 1. Ev. 15, 18 ff. 16, 1 ff.

V. 14. und 15. schließt sich an V. 11 und 12. wieder näher an.

V. 14. Wir, die von der Welt Gehaßten, sind uns der Kindschaft Gottes, des göttlichen Lebens in uns, bewußt, weil wir die Brüder lieben, vergl. 2, 9 ff. 5, 1. Wer den Bruder nicht liebt, bleibt im Tode der Sünde, (wandelt noch in der Finsterniß und gehört zu den Kindern des Teufels). Wie kommt Joh. hier zu diesem Gedanken in dieser Form? — Es ist ein Hauptzweck seiner Parakleſis, in seinen Lesern das Bewußtseyn recht lebendig zu machen, daß sie als Christen Kinder des Lichts, Kinder Gottes seyen, und als solche rein und gerecht leben und insbesondere das Gebot Christi

---

Frommen, Wahrheitsliebenden und Gerechten. S. insbesondere: quod deter. pot. insid. Ed Pfeiffer (Opp. Phil. Tom II.) p. 171. 197. und de posterit. Caini p. 240. f. und 344 f., in welchen beyden Stellen der Allegoriker Kains und Seths Geschlecht einander gegenüberstellt. Späterhin wurde die Allegorie von Genes. 4. mythologischer, materialistischer. S. Ludw. Capellus zu d. St. und Schöttgen. Besonders interessant ist, was in den Clement. Homilien III. Cap. 25 26. von der Kainit. und Abelischen Menschenart gesagt wird. Von Kain heißt es: φονεὺς γὰρ ἦν καὶ ψεύστης καὶ μετὰ ἁμαρτίων ἡσυχάζειν, μηδὲ ἐπὶ τῷ ἄρχειν, θέλων, ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου ἀποδοχῆς προελθόντες, πρῶτοι μοιχοὶ ἐγενοντο. καί ψαλτήρια καὶ κιθάραι καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο u. s. w. Von dem Prophetenthume Abels in der Welt heißt es Cap. 26: πενθεῖν τοῖς αὐτοῦ (Abels) υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμενόυς ἀδελφοὺς αὐτῶν — ἁγνούς, καθαρόυς, ὁσίους ἀγαπᾷ, — πολέμους καταργεῖ, εἰρηνὴν διδάσκει u. s. w. Vergl. Dr. Neanders gnost. Systeme S. 401 ff. Ueber die Vorstellungen der Kirchenväter v. Kain s. Dr. Nitzsch über den Menschenmörder von Anfang in der Berl. theol. Zeitschrift, Bd. 3. S. 62. 64.

von der Bruderliebe erfüllen sollen und können. Daher so nachdrucksvoll: ἡμεῖς (im Gegensatz gegen die finstere Welt voll Haß und teuflischen Brudermords) οἴδαμεν — —. Was aber die Form dieses Gedankens betrifft, so scheint sie durch die Erinnerung an den Kainitischen Brudermord veranlaßt zu seyn. Der teuflische Kain war sittlich todt, Abel der Gerechte, obgleich leiblich getödtet, dennoch des ewigen Lebens theilhaftig. Und, wie es im Hebrbrief 11, 4. von Abel heißt, καὶ δι' αὐτῆς (πίστεως) ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ, so sagt Philo eben in Beziehung auf 1 Mos. 4, 10. von Kain und Abel, daß jener in Wahrheit sich selber getödtet habe, und daß es demnach 1 Mos. 4, 8. heißen müsse: ἀνέστη ὁ Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν — ἑαυτὸν, ἀλλ' οὐχ ἕτερον. — Εἰκότως δὲ, fährt er dann fort, τοῦτο ἔπαθεν. ἡ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἀνελοῦσα ψυχὴ τὸ φιλάρετον καὶ φιλόθεον δόγμα, τὸν τῆς ἀρετῆς τέθνηκε βίον. ὥσθ' ὁ Ἄβελ, τὸ παραδοξότατον, ἀνήρηταί τε καὶ ζῇ. — ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα. — Ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον· Ὁ δὲ φαύλος ζῶν τὸν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα *). Sollte nicht eine ähnliche Gedankenverbindung, wie diese Philonianische, den Johannes darauf geführt haben, den sittlichen Zustand der Kinder Gottes hier als ein μεταβεβηκέναι ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν (vergl. Ev. 5, 24.) darzustellen? Das zweyte ὅτι steht weder für διότι, noch heißt es wenn, sondern weil. Die Bruderliebe der Christen wird hier nicht als etwas Hypothetisches, sondern als etwas wirklich von ihnen Geübtes gedacht, und eben in

*) S. Quod deter. potiori insid. Ed. Pfeiffer (Opp. Phil. Tom II) p. 179. Ed. Francof. et Paris. p. 164. Vergl. damit de posterit. Caini (Ed. Pfeiffer) pag. 273, (Mangey p. 234.)

so fern ist sie ein Zeichen des lebendigen Glaubens in uns, ein Beweis von dem wirklich in uns geschehenen Uebergang aus dem Tode der Sünde zum Leben. Nach Johannes ist diese ζωὴ nicht die Frucht, sondern die Wurzel der Liebe; die μετάβασις selbst geschieht einzig und allein durch den Glauben (die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) Ev. Joh. 5, 24. Dem gemäß ist der allgemeinere, erklärende Satz, ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδ. μένει ἐν τῷ θανάτῳ so zu deuten: Wer den Bruder nicht liebt, zeigt damit an, daß er noch im Tode der Sünde verharret, daß er noch nicht durch den Glauben hinübergegangen ist zum Leben aus Gott.

V. 15. Aus Vergleichung mit 4, 20. geht hervor, daß Joh., der überhaupt die Mittelstufen im sittlichen Leben nicht kennt, keinen wesentlichen Unterschied macht zwischen μὴ ἀγαπᾷν und μισεῖν *). Ganz im Geiste Christi, der den grundlosen Zorn gegen den Nächsten für ein dem Morde gleiches Verbrechen und das lüsterne Anschauen eines fremden Weibes schon für Ehebruch im Herzen erklärt Matth. 5, 21 ff. 27. 28., sagt Joh., seiner strengen κρίσις getreu, mit deutlicher Beziehung auf Kains Brudermord: πᾶς ὁ μισῶν τ. ἀδ. αὐτοῦ, ἀνθρωποκτόνος ἐστί **). — Die Erfahrung lehrt, wie nahe dem Haß der Mord liegt. Aber weniger dieß hat Johannes hier im Auge, als vielmehr das strenge göttliche Gericht in der βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wonach nicht sowohl die äußere That, sondern die innere Gesinnung und die verborgene Absicht des Herzens von Gott, dem Herzenskündiger, erforscht und

---

*) Seltsam, als gäbe es einen gegründeten Bruderhaß, fügen — freylich wenige und unbedeutende Auctoritäten bey Griesbach hinter τὸν ἀδ, αὐτοῦ hinzu sine causa.

**) Aehnlich heißt es Synopsis Sohar p. 97. 6: qui maledicit proximo suo in faciem eius, idem facit, ac si sanguinem eius effunderet.

gerichtet wird. Der Mensch pflegt die innere Unreinheit des Herzens, die Keime der Sünde, die bösen Gesinnungen und Gedanken, so leicht zu übersehen und gering zu achten, und nur vor den groben Sünden und der verbrecherischen That zu erschrecken. Gegen diese Halbheit und Aeußerlichkeit ist der harte Ausspruch des Joh. besonders gerichtet. — Und nun, welche Strafe für den Bruderhaß! Ihr wisset es selbst, will Joh. sagen, daß kein Menschenmörder, also auch kein Bruderhasser, bleibenden Theil hat am ewigen Leben. Entweder bezieht sich das οἴδατε auf früher genossenen Unterricht über die Ausschließung aller groben Verbrecher von der Erbschaft im Reiche Christi, vergl. Ephes. 5, 5., oder darauf, daß Joh. seinen Lesern das alttestam. Gesetz der Todesstrafe gegen den Menschenmörder ins Gedächtniß ruft, dasselbige aber in einem andern, rein geistigen Sinne nimmt und von dem Verlust des ewigen Leben in Mess. Reiche deutet. Das letztere ist mir in diesem Zusammenhange wahrscheinlicher. — Da Joh. hier zu Christen spricht, die schon irgend einen Theil hatten am ewigen Leben, so spricht er, den Verlust desselben durch Bruderhaß bezeichnend, οὐκ ἔχει — — ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ nach Cod. A. B. u. a.) μένουσαν. Das ἔχειν — τι — μένον bezeichnet bey Joh. den vollen und bleibenden Besitz einer Sache, vergl. Ev. 5, 38. Auf keinen Fall ist das μένουσαν hier und anderswo bey Joh. eine bloße, nichts sagende Abundanz.

Nur die volle Liebe V. 16., nur die wahre Liebe V. 18. wird des ewigen Lebens theilhaftig. Daß ἐκεῖνος V. 16. sich auf Christum beziehe, darin sind alle einig; uneins aber ist man darüber, worauf τὴν ἀγάπην zu beziehen sey. Einige Auctoritäten und die meisten älteren Ausleger ergänzen τοῦ θεοῦ, oder, wie die Syr. Uebers. αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς, und verstehen es von der Liebe Gottes in Christo, nach Röm. 5, 8. Joh. 3, 16. So aber wird

der Gedanke in sich incohärent, zu verwickelt und dunkel. Weniger falsch und hart ergänzen Andere hinter ἀγάπην, τοῦ χριστοῦ. Aber auch so entsteht eine Ungefügigkeit. Ueberhaupt aber ist nicht einzusehen, warum, da die vulgäre Lesart gesund ist, Johannes, wenn er das eine oder das andere gemeint hätte, nicht entweder τοῦ θεοῦ, oder τοῦ χριστοῦ geschrieben haben sollte. Thut er es doch 4, 8. 16. 17. — Da sowohl im Vorhergehenden, als auch im Folgenden nur von der Bruderliebe die Rede ist, so ist's am natürlichsten, τὴν ἀγάπην schlechthin auch nur davon zu verstehen, und den Satz vollständig so zu ergänzen: Daran, an dem Beyspiele Jesu, haben wir erkannt und erkennen wir die Liebe, was sie sey *), die wahre volle Bruderliebe. — — Wie Christus sein Leben für uns dahin gab (ὑπὲρ ἡμῶν, zu unserem Besten) vergl. 4, 9. 10., und uns so das höchste Muster der Freundesliebe (Ev. 15, 13.) aufstellte, so auch sollen wir, nach seinem neuen Gebot (Ev. 13, 34.), unser Leben dahingeben (τὰς ψυχὰς τιθέναι, vergl. Ev. 10, 11. 13, 36. u. a.) für die Brüder, wenn es die Liebe fordert.

V. 17. Ist nun solche Liebe zu den Brüdern die Pflicht des Christen, wie unchristlich handelt dann der, der, wenn er im Besitz der irdischen Lebensgüter (τὸν βίον τοῦ κόσμου **), vergl. Luk. 8, 42. 15, 12. 30. 21, 4.) seinen Bruder sieht Noth haben (χρείαν ἔχειν), sein Herz vor ihm verschließt; — wie bleibt in einem Solchen die Liebe zu Gott (vergl. 2, 5.),

---

*) So schon Bengel: τὴν ἀγάπην, amoris naturam. Und Beausobre: voici le vrai charactère de la charité.

**) Echt Griechisch ist βίος hier gebraucht, wie in dem Gr. Sprüchworte: βίος βίου δεόμενος οὐκ ἔστι βίος. Philo und Andere haben χρεῖαι βιωτικαὶ, χρεῖαι τοῦ βίου. S. Lobeck. Phrynichus pag. 355. not. Der Zusatz τοῦ κόσμου wird von Joh. gemacht, zur Bezeichnung des Gegensatzes gegen die höheren Lebensgüter, die ζωή.

die doch nur durch Bruderliebe sich erweisen und vollenden kann! vergl. 4, 12. 20. — Κλείειν τὰ σπλάγχνα wird vom Mitleidslosen gesagt, der sein Inneres, sein Herz (den Sitz der Liebe und des Mitleids, τὰ σπλάγχνα, ἐλέους, τῶν οἰκτιρμῶν, wofür auch sonst καρδία) dem Mitgefühl verschließt. Aehnlich ist das Paul. στενοχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχνοις ὑμῶν 2. Kor. 6, 12. das enge Herz, die Engherzigkeit, im Gegensatz gegen die Erweiterung des Herzens, das weite Herz, καρδία — πεπλάτυνται *). Das ἀπ' αὐτοῦ, ebenfalls ein Hebraismus, erklärt sich am besten aus einer Breviloquenz, so daß etwa στρεφόμενος oder dergleichen zu ergänzen wäre, vergl. Matth. 26, 39. Mark. 14, 35. Ps. 31, 7.: von dem Bedürftigen weggewendet verschließt der Mitleidslose sein Herz **). Da Joh. zu Christen spricht und von möglichen Mängeln des schon vorhandenen Christlichen Lebens, so heißt es: πῶς — — μένει, nicht ἐστι. —

V. 18. schließt mit der Ermahnung zur echten und ungefärbten Bruderliebe, vergl. Röm. 12, 9. So wenig ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ tautologisch ist, eben so wenig λόγῳ, μηδὲ τῇ γλώσσῃ. Das letztere, τῇ γλώσσῃ, drückt einen höheren Grad der Scheinliebe aus. Da eine Liebe mit Worten und mit der Zunge im Gegensatz

---

*) S. Test. XII. Patriarch. Sim. pag. 533. ἡ καρδία μου ἦν σκληρὰ, καὶ τὰ ἥπατά μου ἀκίνητα, καὶ τὰ σπλάγχνα μου ἀσυμπαθῆ. Testam. Zabul. pag. 633. εἰς οἶκτον ἦλθον ἐγὼ, καὶ ἠρξάμην κλαίειν καὶ ἥπατά μου ἐξηλύθησαν ἐπ' ἐμε, καὶ πᾶσα ἡ ὑπόστασις τῶν σπλάγχνων ἐχαυνοῦτο ἐπὶ τὴν ψυχήν μου. Ebend. pag 641. τὰ σπλάγχνα μου ἐτρέφετο ἐπ' αὐτῷ εἰς συμπάθειαν. Noch analoger scheint Act. Thomae §. 15. ὁ τὰ ἴδια σπλάγχνα μὴ ἐπισχῶν ἐξ ἐμοῦ (oder wie Dr. Thilo in den Anmerk. liest) ἀπ' ἐμοῦ.

**) Grotius Erklärung: claudere ab aliquo est excludere aliquem, genügt nicht. Der Anonymus (Mangey) in Bowyers Conjecturensammlung wollte ἐπ' αὐτοῦ lesen, — nach dem Obigen aber unnöthig.

gegen die Liebe ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ gar keine ist, so ist's falsch, mit Semler und Lange hinter γλώσσῃ μόνον zu ergänzen.

Nur wer die Brüder so innig und aufrichtig liebt, wie Christus gethan und geboten hat, ist ein echter Christ; nur das Bewußtseyn der echten Bruderliebe gewährt Ruhe der Seele, Frieden und Zuversicht zu Gott. — Daß dieß im Ganzen der Sinn sey von V. 19—22., darüber sind die Ausleger einverstanden, in der Auslegung aber des Einzelnen weichen sie sehr von einander ab *).

Daß ἐν τούτῳ V. 19. sich auf das Vorhergehende, V. 16—18., beziehe, leuchtet ein. Statt γινώσκομεν lesen mehrere Auctoritäten γνωσόμεθα, wenige γινωσκόμεθα. Die vulgäre Lesart hat großen Schutz theils an der überwiegenden Mehrzahl der Zeugen, theils an dem Johanneischen Sprachgebrauch. Die beyden andern Lesarten sind offenbare Correcturen, um den Satz regelmäßiger (γνωσόμεθα wegen des folgenden πείσομεν) zu machen. — Ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι (vergl. Ev. 18., 37.) ist hier so viel als wahrer Christ, echter Jünger Jesu seyn, Ev. 13, 35.; ἀλήθεια ist hier nicht die Wahrheit oder Aufrichtigkeit überhaupt, sondern, wie es 2 Br. 1. 2. 3 Br. 3. 4. 8. steht, die Wahrheit des Evangeliums, außer der nach Johannes alles Andere nur Schein und ψεῦδος ist. Diese Auslegung der Redensart fordert der Sinn. Wäre ἐκ τ. ἀληθ. εἶναι nur so viel als aufrichtig seyn überhaupt, so entstände eine unerträgliche Tautologie, und das Kennzei-

---

*) S. Samuel Andreae Diss. de corde condemnante in Hasaei et Ikenii thesaurus novus theol. philol. Tom. II. p. 990. ff. Vergl. Wolf Curae zu der St. Vorzüglich empfehlenswerth ist hier Noesselt interpretatio grammatica loci 1 Joan. III., 19—22. Halae 1804. in Pott Sylloge Commentat. theol. Vol. VII. pag. 1. sqq.

chen wäre mit dem zu Erkennenden ein und dasselbe. — Nicht nur ist die echte Bruderliebe das Kennzeichen des wahren Christenthumes, der wahren Jüngerschaft Jesu, sondern auch und zwar eben deßhalb der Grund der Seelenruhe und des Friedens mit Gott, καὶ (ἐν τούτῳ) ἔμπροσθεν αὐτοῦ (θεοῦ s. V. 21. πρὸς τὸν θεὸν) πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, d. h., sind wir uns der echten Bruderliebe bewußt, so können wir (dieß drückt das Futurum πείσομεν aus) unsere Herzen vor Gott, d. i. in Beziehung auf sein Gericht, beruhigen *) (nicht überzeugen, wie Einige wollen), s. V. 21., wo παῤῥησίαν ἔχομεν mit πείθειν τὰς καρδ. correlat ist, vergl. AG. 12, 20. Matth. 28, 24. **). Aehnlich ist der Gedanke Matth. 6, 14. Ev. 5, 24. —

V. 20. ist sowohl Construction, als Sinn schwierig. Die vulgäre Lesart des Verses ist unantastbar. Denn, wenn auch Cod. A. mit einigen andern weniger bedeutenden Zeugen das ὅτι wegläßt, so ist doch nur zu klar, daß die Schwierigkeit desselben und die unter den alten Exegeten verbreitete Meinung, daß es überflüßig sey (παρέλκει sagt das Scholion bey Matthäi), zu dieser Auslassung verführt hat. Hülfe durch Conjectur würde in einer so schwierigen Stelle kein Vernünftiger verschmähen, wenn sich nur irgend eine wahrhaft hülfreiche und wahrscheinliche darböte. Heinr. Stephanus vermuthet statt ὅτι, ἔτι ***), eine an sich leichte Conjectur, der auch Beza, Piscator und Pricäus Beyfall geben, und die Syr. Uebersetzung, welche ὅτι durch בגין giebt und den ganzen Satz fragend liest, günstig zu seyn scheint. Aber, obgleich dadurch die Construction leichter wird, so

---

*) So schon die Syr. Uebersetzung.
**) Xenophon. Histor. 1. 7, 7. Plato de legg. X. pag. 960.
***) Praefatio N. T. im letzten §. S. Conjecturen über das N. T. v. Bowyer. in der deutschen Uebersetzung von Schulz, S. 584. ff.

hilft sie doch nicht, den Sinn und die Verbindung des Satzes klarer zu machen. Auch ist schwer zu begreifen, wie, wenn ἔτι die ursprüngliche Leseart wäre, sie in den Handschriften so gänzlich hätte verloren gehen und gegen die schwierigere, ὅτι, hätte vertauscht werden können. — Ist nun die vulgäre Leseart jedenfalls beyzubehalten, so entsteht die Frage, wie ὅτι beyde Mahle zu nehmen und zu beziehen sey? Die Unbestimmtheit, ja Zweydeutigkeit von μείζων in diesem Zusammenhange erschwert die Entscheidung der Frage ungemein, und ist zum Theil Ursach, daß unsere Stelle nicht nur die verschiedensten, sondern auch die widersprechendsten Auslegungen hat erfahren müssen.

Einige *) beziehen ὅτι (das eine wie das andere in der Bedeutung von daß), das letztere aber als Repetition des ersteren, auf πείσομεν und erklären die Stelle so: Wir können (werden) uns (unsere Herzen), wenn unser Herz uns Vorwürfe macht, mit der Vorstellung (damit) beruhigen, daß Gott größer ist, d. i. gütiger, und uns besser kennt, als wir uns selbst kennen. — Aber abgesehen jetzt davon, ob μείζων hier von der göttlichen Gnade verstanden werden könne, und der Zusammenhang der Stelle diese Erklärung erlaube oder nicht, so ist die Repetition des ὅτι nach einem so sehr kurzen Zwischensatze auch im Joh. Styl nichts weniger, als wahrscheinlich **), und die Beziehung des doppelten ὅτι als Objectsatzpartikel auf πείσομεν, das als Correlatum von παῤῥησίαν ἔχειν ποὸς τὸν θεὸν V. 21. hier nur beruhigen heißen kann, schwer zu rechtfertigen.

Andere, und dieß ist die bey den alten Interpreten ***) herrschende Ansicht, nehmen das erste ὅτι als Causalpar-

---

*) So z. B. Dr. Augusti in der Bibelübersetzung, Wahl in seiner Clavis pag. 660.

**) Wahl beruft sich auf Xen. Anab. V, 6. 19. VII, 4. 5.

***) So Augustin, Theophylakt, die Syr. Uebersetzung. Das Scholion bey Matthäi zu d. St. τὸ δεύτερον ΟΤΙ παρ-

tikel, und das zweyte als Abundanz, oder als Zeichen des Nachsatzes für so *) (wie das Hebräische כי zuweilen so gebraucht wird z. B. 1. Mos. 22, 16. 31, 42. u. a.) oder auch als Versicherungspartikel (profecto, certe). So entsteht der Sinn: Denn wenn unser Herz (Gewissen) uns verdammt, wahrlich so (oder, wie viel mehr) ist Gott viel größer, das heißt, strenger, oder wissender, als unser Herz (Gewissen) u. s. w. — Aber, wie sehr auch der Zusammenhang, besonders V. 21, diese Auslegung zu begünstigen scheint, so fehlt es doch noch an einem strengen philologischen Beweis dafür, daß ὅτι auf die angegebene Weise in der neutest. oder classischen Grăcität so gebraucht werde. Nur nach εἰπεῖν, λέγειν oder dergleichen pflegt es zu abundiren, aber niemahls in einer Construction, wie diese hier. Auch kommt es sonst nirgends als Zeichen des Nachsatzes vor, weder bey den Classikern, noch im A. und N. T. Die Alex. Uebersetzer drücken das Hebräische כי, wenn es im Nachsatze steht und so heißt, nie aus, vergl. 1 Mos. 22, 16. 31, 42. 4 Mos. 22, 33. Hiob. 8, 6. 37, 20.

Der Sinnesbestimmung der älteren Exegese getreu bleibend, suchten Camerarius, Episcopius, Calovius, Carpzov und A. der Construction dadurch aufzuhelfen, daß sie, das erste ὅτι einstimmig durch weil, denn, übersetzend, das zweyte elliptisch nahmen, aber, je nachdem sie die Ellipse verschiedentlich ergänzten, es bald als αἰτιολογικὸν, bald als διηγηματικὸν auslegten. So ergänzt Camerarius: nihil relinquitur bonae spei apud deum, quia; — Episcopius: eheu, quam male nobis-

---

ἑλκει. ὃ δὲ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν, εἰ γὰρ ἁμαρτάνοντες τὴν καρδίαν ἑαυτῶν λαθεῖν οὐ δυνάμεθα, ὑπὸ ἰδίου νυττόμενοι συνειδότος, πόσῳ μᾶλλον τὸν θεὸν, ὅς μείζων ἐστὶ τῆς καρδίας.

*) So Lange, Welker u. A.

cum agetur, nam —; Calovius: scimus aut scire debemus, quod —; Carpzov: γινώσκει αὐτὴν (καρδίαν) ὁ Θεὸς —, ὅτι (denn) —. Der letztere schlägt auch noch vor, das zweyte ὅτι für δηλονότι zu nehmen.

Aber eine solche Ellipse, die Carpzov durch den fervor orationis nur schlecht entschuldigt, ist so lange für unwahrscheinlich zu halten, als es gar kein anderes Auskunftsmittel mehr giebt.

Wie aber helfen? Sam. Andreä*) glaubte, alle Schwierigkeit dadurch zu heben, daß er das erste ὅτι mit ἐὰν verbunden, für ὅτε ἄν oder für ὅταν nahm, das zweyte ὅτι als Causalpartikel näher zu καταγινώσκῃ bezog und das Ganze so übersetzte: — coram ipso sedabimus corda nostra, si quando cor nostrum nos arguendo condemnet eo quod (ὅτι) Deus major sit corde nostro et norit omnia. Aber weder Matth. 5, 31. AG. 15, 1. Röm. 10, 9., worauf Andreä sich beruft, noch auch anderswo kommt ὅτι ἐὰν für ὅταν vor. Auch beruhet nach dem klaren Zusammenhange unserer Stelle das verdammende Urtheil des Gewissens nicht sowohl auf dem Gedanken von der Allwissenheit Gottes, als vielmehr zunächst auf dem Bewußtseyn von dem Mangel an echter Bruderliebe.

Viel glücklicher scheint der Philolog Hoogeween**) die philologischen Schwierigkeiten der Stelle dadurch zu lösen, daß er den Satz, ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία mit dem Schluß von V. 19. genauer verbindet, ὅτι aber nicht als Conjunction, sondern als relativum compositum ὅ, τι, mit ἐὰν verbunden, so nimmt, wie es Col. 3, 23. stehet, für quodcunque, quiquid de-

---

*) In der oben angeführten Abh. de corde condemnante § 14 17.

**) S. Doctrina particularum graecarum. Ed. Schütz. pag. 589 sq.

mum, und dem Ganzen (V. 19. 20) den Sinn giebt: et hinc cognoscimus, nos ex veritate esse, et coram ipso secura reddemus corda nostra quocunque tandem crimine damnat nos cor: quia vel nam major est deus corde nostro u. s. w.

Dieser Auslegung folgen Morus und Nösselt. Besonders aber hat der letztere sie mit vielem Geiste vertheidigt und weiter entwickelt *). Da Johannes hier nicht sowohl das schlafende Gewissen wecken und schärfen, sondern vielmehr das ängstliche beruhigen und trösten wolle, so könne, meint Nösselt, keine von den Auslegungen hier Statt finden, durch die aus der Vergleichung des verdammenden Gewissens mit der Allwissenheit des strafenden Gottes ein schreckender Gedanke für das geängstigte Christenherz entstehe. Im Gegentheil erfordere der Zusammenhang gerade einen tröstlichen Sinn, wie ihn die Hoogeweensche Auslegung darbiete, und offenbar wolle Joh. dieß sagen: »Der wahre Christ könne sich im Bewußtseyn seiner vollen, ungefärbten Liebe zu den Brüdern, wie sein Gewissen ihn auch sonst anklagen möge, der Gnade Gottes sicher getrösten; denn er, der liebevolle Gott, sey im Verzeihen größer, als unser Herz, und seine Allwissenheit kenne besser, als wir selbst, unsere Schwachheit, unsren Schmerz über die Sünde, aber auch unsern Liebessinn und unser Streben.« Wie Petrus einst, da ihn der Herr zu wiederholten Mahlen fragte, ob er ihn liebe, sich endlich damit tröstete, daß er antwortete: Herr du weißt Alles, Du weißt auch, daß ich Dich liebe! — gerade so suche Johannes hier, in Erinnerung an diese Geschichte, Ev. 21, 15 ff., die geängstigten Gemüther seiner Leser mit der Allwissenheit des gnadenreichen Gottes zu trösten.

---

*) In d. a. Abhandlung.

Auch der Widerspruch, den man etwa in V. 21 gegen diese Erklärung finden könne, verschwinde, wenn man bedenke, daß die κατάγνωσις τῆς καρδίας ἡμῶν V. 21. eine ganz andere sey, als V. 20; jene beziehe sich auf den Mangel an Bruderliebe, diese aber auf alle andern Sünden außer dem Mangel an Bruderliebe. Wie es nun im Ev. Matth. 6, 14. heiße: So Ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird Euch Euer himmlischer Vater auch vergeben, — so gründe Joh. auch hier auf das Bewußtseyn der Liebe zu den Brüdern die Hoffnung der Sündenvergebung. —

Ich gestehe, der Hoogeweenschen Auslegung, auch in der Gestalt, wie sie Rösselt rechtfertigt und ausführt, nicht beystimmen zu können, und zwar aus folgenden Gründen: Was zuerst die glänzendste Seite derselben, nemlich die philologische, betrifft, so habe ich dagegen nur die einzige Bedenklichkeit, daß, da καταγινώσκειν V. 21. ohne Object der Anklage steht, viel wahrscheinlicher ist, daß das Verbum auch V. 20. objectlos sey, als das Gegentheil. Gerade, weil nach Rösselt die κατάγνωσις V. 21. sich auf etwas anderes beziehen soll, als V. 20., dürfte, wie es mir scheint, dort (V. 21.) die nähere Bestimmung des Objects durchaus nicht fehlen. — Doch ließe sich das noch entschuldigen und diese Bedenklichkeit heben. — Aber zweytens, ganz unmöglich scheint es mir, die Hoogeween-Rösseltsche Auslegung von Seiten des Sinnes und der Einfügung desselben in den Zusammenhang zu rechtfertigen. Nicht bloß trösten will der Brief, sondern auch, und zwar weit mehr, an dieser Stelle, V. 11 – 18. 23. ermahnen und warnen in Beziehung auf das göttliche Gericht vor jeder Ungerechtigkeit, jeder Täuschung und Heucheley des Herzens, s. V. 17. 18. Wenn Joh. hier, oder sonst wo im Br., die Bruderliebe nur als eine einzelne Tugend ansähe, neben der der Mensch vielfältig

sündigen könnte, so wäre der Gedanke, den Nösselt in in unserer Stelle findet, noch zu ertragen. Aber gerade das Gegentheil ist der Grundgedanke des Briefes. Johannes sieht die Bruderliebe an als die Erfüllung der ganzen δικαιοσύνη, als diejenige Tugend, in der das ganze Lichtleben der Christen, die ἀγνότης und die Liebe zu Gott, sammt der Erkenntniß Gottes sich manifestiren und vollenden sollen, vergl. 2, 9—11. 3, 14. 23. 4, 20. 21. 5, 1 ff. In diesem Sinne soll er sterbend zu wiederholten Mahlen gerufen haben: Kindlein, liebet Euch unter einander, — dieß ist des Herrn Gebot, und wenn dieß eine erfüllt wird, so ist's genug! — Wenn also unser Gewissen uns Zeugniß giebt, daß wir die wahre, volle Bruderliebe haben, dann kann nach Johannes keine κατάγνωσις τῆς καρδίας ἡμῶν mehr Statt finden. Weit gefehlt also, daß die Nösseltsche Auslegung im Zusammenhange unserer Stelle nothwendig wäre, ist sie vielmehr wider den Zusammenhang, und stimmt nicht mit der Johanneischen Lehre in unserem Briefe überhaupt. Vom Standpuncte der idealen göttlichen κρίσις zwischen Gerechtigkeit und Sünde, giebt es für Johannes keine Beruhigung des Herzens, so lange sich der Mensch der Sünde als solcher noch irgendwie bewußt ist vor Gott, dem heiligen und gerechten. Unmöglich also kann Joh. sagen wollen, daß die Bruderliebe als eine einzelne Tugend den Mangel aller andern vor Gott ersetze; sondern nur, daß die Liebe, als des Gesetzes volle Erfüllung, dem Herzen den vollen Trost und Frieden mit Gott gewähre. Nach Hoogeweens und Nösselts Auslegung aber würde sich Joh. hier ein Gemüth denken, welches wie zwischen Gerechtigkeit und Sünde, so auch zwischen der Ruhe und der Unruhe des Gewissens getheilt ist. Für ein solches aber kann die Allwissenheit Gottes immer nur etwas Schreckendes seyn und nichts Tröstliches. Nur die

stille, scheinlose Frömmigkeit ermuthigt Christus Matth. 6, 6. 18. durch den Gedanken an die Allwissenheit Gottes. Das irgendwie noch sündbewußte Gewissen kann seinen Trost, seinen Frieden nur finden in dem Glauben an die Gnade, die Vaterliebe Gottes in Chri= sto 2, 1. ff. Die Vergleichung unserer Stelle mit Joh. 21, 15 ff., gesetzt auch dieses Capitel wäre echt, hilft der Rösselschen Auslegung nichts; denn dort tröstet sich Petrus gegen den nach Liebe fragenden Herrn eben mit dem Bewußtseyn seiner Liebe und damit, daß der Herrn ihn ja kenne, also auch seine innige Liebe zu ihm, — ein Fall, der mit dem, wo der von seinen Sünden gedrückte, aber die Brüder liebende Mensch sich mit der Allwissenheit Gottes trösten soll, gar keine Aehnlichkeit hat. — Zwar will Rösselt das unbestimmte μείζων auf die göttliche Liebe und Gnade beziehen, und so seine Auslegung der sonstigen Lehrweise der Schrift in diesem Stücke conform machen. Aber verge= bens! Cap. 4, 4. wird μείζων von der größeren Macht Gottes gebraucht, 5, 9. von der größeren Beweiskraft des göttlichen Zeugnisses; nirgends kommt es im N. T. so vor, daß es ohne weiteres die größere Liebe Gottes bezeichnete. Einige verstehen es wegen des folgenden καὶ γινώσκει πάντα von der Allwissenheit Gottes *). Richtiger aber erklärt man es aus der Vergleichung mit dem verdammenden Herzen von der größeren Richter= strenge Gottes. — Da nun auch die gleiche Beziehung des einander entsprechenden ἐὰν καταγινώσκῃ V. 20. und ἐὰν μὴ καταγ. V. 21. auf den Mangel an Bruder= liebe viel wahrscheinlicher, ist als die von Rösselt vorge= schlagene disparate, die sich durch nichts rechtferti= gen läßt als durch die Noth: so scheint mir die Hooge=

*) So die Scholien bey Matthäi und Clemens v. Alex.

weensche Auslegung von Seiten des Zusammenhanges viel mehr gegen sich, als von der philologischen Seite für sich zu haben.

Eben die Argumentation, welche mich bestimmt, der Auslegung von Hoogeween und Rösselt zu widersprechen, nöthigt mich, unter den verschiedenen Erklärungen diejenige zu wählen, welche V. 20., im strengen Gegensatz gegen V. 21. und syntaktisch von V. 19. gesondert, so nimmt, daß V. 20—22. folgender Sinn und Zusammenhang entsteht: Denn, wenn wir (die volle, echte Bruderliebe nicht haben, und also) unser Herz (Gewissen) uns (in diesem Stücke) verurtheilt, so (wissen wir), daß Gottes richterliche Strenge größer ist, als die unseres Herzens, und er Alles weiß. Wenn (dagegen) unser Herz uns (wegen Mangel an Bruderliebe) nicht verdammt, so haben wir Freudigkeit (Zuversicht, ein beruhigtes Herz) zu Gott, und, was wir auch bitten mögen, werden wir von ihm empfangen, weil wir (die Brüder liebend) seine Gebote halten und thun, was ihm wohlgefällig ist. — Die einzige Schwierigkeit bey dieser Auslegung macht das zweyte ὅτι. Ich nehme es elliptisch als Objectsatzpartikel, abhängig von dem ausgelassenen, aber aus dem Obigen leicht zu ergänzenden γινώσκομεν, oder οἴδαμεν, — immer noch, da keine andere Hülfe da ist, wie mir scheint, die leichteste Art, die Schwierigkeit der Construction nach der Analogie des Johanneischen Styles zu heben, vergl. 5, 15. 2, 29.

Daß die παῤῥησία πρὸς τὸν θεὸν V. 21. sich insbesondere auf die Zuversicht im Gebete beziehe und also V. 22. unmittelbar mit V. 21. zu verknüpfen sey als Exegese, lehrt 5, 14. Weil der wahre Christ, der die Gebote Gottes hält und thut, was Gott wohlgefällt, nichts bitten kann, was nicht dem Willen Gottes gemäß ist, so ist er der Erhörung seines Gebetes immer ge-

wiß, 5, 14. vergl. Ev. 16, 24. ff. Der Grund der Gebetserhörung ist also nach Joh. ein rein sittlicher.

Die Summe aller Gottesgebote, gleichsam das Compendium des ganzen Gott wohlgefälligen Lebens ist V. 23 — die ἀγάπη ἐκ πιστέως (1 Tim. 1, 5.) die πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη (Gal. 5. 6.) vergl. Gal. 5, 14. Die Bruderliebe hat nach Joh. ihre Wurzel im Glauben an das Messianische ὄνομα Jesu Christi, des Stifters der Christlichen κοινωνία. — Καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν bezieht sich nur auf ἵνα ἀγαπ. ἀλλήλους, und ist zu verstehen aus Ev. 13, 34. vergl. hier V. 16. In dem Maaß sollen wir uns einander lieben, wie Christus uns geboten hat, in dem neuen Gebot.

V. 24. ist die Beziehung von αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, αὐτὸς zweifelhaft. Da das letzte Subject V. 23. Christus war (καθὼς ἔδωκεν —,) so scheint es, als müßte auch hier alles auf Christus bezogen werden. Auch giebt Christus nach 2, 20. 27. Ev. 16, 7. den Geist, und das Glauben und die Bruderliebe bezieht sich zunächst auf die Gemeinschaft mit Christo, vergl. Ev. 13, 35. 14, 20. 21. 15, 4—10. Da indessen im Bisherigen Gott das Hauptsubject und vorzugsweise von der Gemeinschaft mit Gott, der Gotteskindschaft, die Rede war, auch Joh. im Folgenden von dem Geiste aus Gott spricht, und auch Gott bey Joh. Ev. 14, 16 als Geber des Geistes vorkommt: so scheint die Beziehung von αὐτὸς in diesem Verse auf Gott den Vorzug zu verdienen *), vergl. 2, 3—5. und die entscheidendste Stelle, 4, 13.

Das Bleiben, das Wohnen Gottes im Menschen, geschieht durch die Gemeinschaft des heil. Geistes, aus deren Früchten, dem Glauben und der Bruderliebe, wir

---

*) So die älteren Interpreten alle.

erkennen, ob Gott in uns ist, ob wir seine Kinder sind, vergl. 4, 15. Röm. 8, 16. — So rein sittlich, so klar und durchsichtig ist die sogenannte Mystik des Johannes! —

Das Anakoluthon, ἐν τούτῳ — ἐκ τοῦ πνεύματος — ist aus Breviloquenz entstanden, vergl. 4, 13.

Siebenter Abschnitt.

Cap. 4, 1—6.

Wie leicht kann der Mensch sich täuschen über den göttlichen Geist in sich und Andern; denn es giebt auch einen Schein- und Irrgeist, der sich göttlich nennt und es nicht ist. Nichts ist daher nothwendiger für den Christen, — zumahl in Zeiten großer und geistiger Gährungen, wo der Schein, die Hypokrisie des göttlichen Geistes so leicht entsteht, und Wahrheit und Irrthum täuschend sich mischen, — als die δοκιμασία τῶν πνευμάτων, (διακρίσις πνευμάτων 1 Kor. 12, 10) εἰ ἐκ θεοῦ ἐστίν. Indem nun Joh. seinen Lesern diese Prüfung der Geister zur Pflicht macht, giebt er ihnen zugleich dafür den wahren Prüfstein, 4, 2. 3., zugleich aber tröstet und ermuthiget er sie mit dem Gedanken, daß sie als wahrhaft Gläubige bereits obgesiegt hätten, und daß der in ihnen wohnende göttliche Geist größer sey, als der Geist der Welt und der Verführung 4, 4—6.

V. 1. unter πνεύματα — πᾶν πνεῦμα — sind hier die πνεύματα προφητῶν 1 Kor. 14, 32., die λαλοῦντες ἐν πνεύματι 1 Kor. 12, 3., zu verstehen, vergl. 1 Kor. 12, 10. 2 Thess. 2, 2. 1 Tim. 4, 1 —. Wie es schon im A. T. ein wahres, und ein hypokritisches, oder Pseudoprophetenthum gab, Deut. 13, 1., so auch entstand, wie der Herr selber vorhergesagt hatte Matth. 24, 11. 24., von Anfang an in der Kirche neben dem echtchristlichen ein pseudochristliches

Prophetenthum. — Hierauf bezieht sich das χάρισμα der διάκρισις πνευμάτων, welches Paulus dem prophetischen χάρισμα als Correctiv zur Seite stellt, 1 Kor. 12, 10. 14, 29. — In demselben Sinne sagt Johannes: Trauet (πιστεύετε) nicht jedem Prophetengeist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind: denn es sind (schon) viele Pseudopropheten ausgegangen in die Welt, (d. h. sind erschienen unter uns, ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον, vergl. Ev. 6, 14. 16, 28. 18, 37., wo die einfachere Formel ἔρχ. εἰς τὸν κόσμον von dem Auftreten echter Gottesgesandten gebraucht wird). — Ueber den Begriff des neutestam. Prophetenthumes und seinen theilweisen Unterschied vom alttestamentlichen s. 1 Kor. 14, 1.—4. 24. Ephes. 4, 11. *).

V. 2. Daran erkennet Ihr (γινώσκετε, welches, von den meisten und bedeutendsten Zeugen geschützt, Johanneischer zu seyn scheint, als γινώσκεται,) den Geist Gottes (in den Propheten); jedes (prophetische) πνεῦμα, welches bekennet, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen ist, ist aus Gott. Aehnlich das Kennzeichen des echtchristlichen Prophetenthumes 1 Kor. 12, 3. — Ueber die historische Beziehung und den wahren Sinn der Formel Ἰησ. Χρ. ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα (nicht ἐληλυθέναι, was offenbar nur eine Uebersetzungs- und Citirlesart ist) siehe das Nöthigste in der Einleitung **). Hier nachträglich nur noch dieß: Wie 3, 23., so ist auch hier Ἰησοῦς Χριστὸς als ein historischer Begriff zu nehmen, vergl. 5, 6. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα betreffend, so geht aus 5, 43. 6, 14. 7, 28. 29. 8, 42. 16, 28. 18, 37. deutlich hervor, daß ἔρχεσθαι, von Christo gebraucht, mit und ohne εἰς τὸν κόσμον bey Joh. schon an und

---

*) S. Koppe N. T. Ep. ad Ephes. Exc. III. de prophetis inter primos Christianos.

**) S. 62 ff.

für sich die ἀποστολὴ, die φανέρωσις Christi bezeichnet. Das dabey stehende ἐν σαρκὶ muß also, wenn es nicht, (was in einer streng didaktischen Stelle, wie hier, unzuläßig ist,) ganz müßig stehen soll, eine nähere Bestimmung der Art und Weise des Kommens Christi enthalten. Ἔρχεσθαι ἐν oder διὰ, בוא בְּ ist niemahls Kommen, Erscheinen schlechthin, sondern drückt immer eine bestimmte Art des Kommens aus, es bezeichnet den Zustand, oder die Absicht, oder die Begleitung des Kommenden (vergl. 2 Sam. 20, 22. 1 Kor. 4, 21. und hier 5, 6., wo ἐν mit διὰ wechselt). Vergleicht man nun Ev. 1, 14. 1 Tim. 3, 16. Röm. 1, 3. 4.: so ist klar, daß ἐν σαρκὶ ἐληλ. nichts anderes seyn könne, als ἐν σάρκὶ φανερωθῆναι 1 Tim. 3, 16., ἐληλ. σάρκα γενόμενον Ev. 1, 14., (oder, wie Ignatius sich ausdrückt, ἐν σαρκὶ γενόμ., σαρκοφόρον), und daß dadurch die eine wesentliche Seite der Messianischen Erscheinung, nemlich die reale Menschheit des Erlösers, ausgedrückt werden solle, vergl. Röm. 1, 3. 4.

V. 3. ist die Lesart der negativen, antichristlichen Formel zweifelhaft. Das vulgäre ὃ μὴ ὁμολ. τὸν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα hat, wenn man das τὸν vor Ἰησοῦν ausnimmt, die Analogie des Joh. Styles für sich. Nun aber sagt Sokrates: ἐν τοῖς παλαιοῖς ἀντιγράφοις stehe so geschrieben: ὅτι πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν, ἀπὸ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστι. — Ταύτην — τὴν διάνοιαν, fügt er hinzu, ἐκ τῶν παλαιῶν ἀντιγράφων περιεῖλον οἱ χωρίζειν ἀπὸ τοῦ τῆς οἰκονομίας ἀνθρώπου βουλόμενοι τὴν θεότητα *). Wie die alten Handschriften des Sokrates,

*) H. E. VII, 32. Valesius vermuthete, Sokr. habe in s. Hdschr. so gelesen: ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν, Matthäi aber, er habe so geschrieben: ὃ μὴ ὁμολογεῖ, τουτέστιν, ὃ λύει. Aber weder die Geschichte dieser Lesart (ὃ λύει), noch die varia lectio bey Sokrates begünstigt diese Conjecturen.

so lesen, nur hie und da mit dem Zusatze in carne venisse, die Vulgata, mehrere Lat. Väter (Augustin, Leo d. Gr. *) u. a.) und der alte Lat. Uebersetzer des Irenäus. Beyde Lesearten mit einander verbindend liest Tertullian (adv. Marc. V, 16.): negantes Christum in carne venisse — et solventes, (vergl. adv. Psychic. Cap. 1. nec quod Iesum Christum solvant, und de carne Chr. 24., qui negat Christum in carne venisse, — hic antichristus est,); eben so Tychonius und Augustin: qui solvit Iesum et negat in carne venisse. — Dagegen findet sich die recepta in allen Gr. Handschriften, in den Syr. Uebersetzungen, und von Polykarp an bey allen Gr. Vätern, nur haben einige wenige Auctoritäten den Artikel vor Ἰησοῦν nicht; andere, bedeutendere Zeugen aber, wie A. B., Origenes, Cyrill, lassen theils Χριστὸν aus, theils Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα. Daß die Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν in den alten Handschriften bey Sokrates sehr alt ist, geht aus dem Obigen deutlich hervor. Aber eben so deutlich sieht man, besonders aus Tertullian (adv. Psychic. 1. und contra Marc. 5, 16.), daß sie, wie es scheint, Lat. Ursprungs, aus einem antignostischen Interpretament (wie schon Grotius vermuthete) entstanden ist **), und sich mit der Zeit hie und da in den Gr. Text eingeschlichen, aber keine allgemeine Aufnahme gefunden hat. Für den Johanneischen Styl, ja für den neutestamentlichen überhaupt, ist sie offenbar viel zu gelehrt und dunkel, und schon darum müßte man sie unbedingt verwerfen, selbst wenn die kritischen

---

*) Dieser las im Gr. διαιροῦν, Ep. 10. ad Flavian. Cap. 5.

**) Schon aus Tertullians Art, die Stelle zu lesen sieht man dieß; deutlicher aber noch aus dem Scholion bey Matthäi p. 225., wo es heißt: προῴδευσαν γὰρ αὐτοῦ (τοῦ ἀντίχρ.) αἱ αἱρέσεις, ὧν χαρακτεριστικὸν τὸ διὰ ψευδοπροφητῶν καὶ πνευμάτων λύειν τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ μὴ ὁμολογεῖν αὐτὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι.

Auctoritäten sie mehr begünstigten, als sie thun. — Was nun die Frage betrifft, ob die vollständigere recepta, oder die besonders durch die Vatik. und Alex. Handschrift geschützte kürzere Lesart, ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, den Vorzug verdiene: so hat zwar Griesbach zu Gunsten der letzteren entschieden, ich aber bin geneigt, der ersteren den Vorzug zu geben. Joh. liebt, wo er die Affirmative mit der Negative zusammenstellt, dergleichen vollständige symmetrische Wiederholungen, vergl. V. 6. Die kürzere Lesart ist für den Joh. Styl zu dunkel*), und scheint aus dem frühen Kampf der vollständigeren Formel mit der Lesart ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden zu seyn. Auch muß man bedenken, daß die recepta durch die frühesten (Polykarp) und meisten Auctoritäten geschützt wird. Nur die einzige Correctur möchte ich mir an der gewöhnlichen Lesart erlauben, und den in einigen zwar weniger bedeutenden Handschriften, aber auch bey Polykarp und Theophylakt fehlenden Artikel vor Ἰησοῦν streichen. Er scheint aus der Lesart λύει τὸν Ἰησοῦν entstanden zu seyn, und Joh. schreibt im Briefe Ἰησοῦς immer ohne Artikel. Καὶ τοῦτο — τὸ τοῦ ἀντιχ. kann im vorliegenden Zusammenhange nicht anders, als auf πᾶν πνεῦμα — bezogen, und nicht anders, als daraus ergänzt werden. Auch ὃ ἀκηκ. bezieht sich darauf, und die Conjectur von H. Stephanus ὅν ist ganz unnöthig. — Wo und wie haben die Leser gehört, daß der Antichrist kommen werde, ἔρχεται? Offenbar nicht erst in diesem Briefe. Wie 2, 18., so beruft sich Joh. auch hier auf früheren Unterricht darüber. Die Lehre von dem Antichrist gehörte zum vollständigen Unterricht über die Christliche ἐλπίς, s. 2. Thess. 2, 1 ff.

V. 4. Die wahren Christen sind aus Gott geboren.

---

*) Gänzlich unstatthaft ist daher die Conjectur von Stroth, daß ursprünglich gestanden habe: ὃ μὴ.

Alles aber was aus Gott geboren ist, überwindet die Welt, ja durch den Glauben an Jesum den Christ ist die Welt, die antichristliche, bereits überwunden, vergl. 2, 13. 14, 5, 4. 5. Die aber des Sieges gewiß sind, ihn gleichsam schon in Händen haben, kämpfen muthiger, gelangen sicherer zum Siege. Nicht also als hätten die Leser schon früher Irrlehrer überwunden gehabt, wie Grotius meinte, sondern weil sie als Gläubige, als aus Gott Geborene, eben durch den Glauben an Jesum Christum das antichristliche Princip, die Welt überhaupt, bereits überwunden hatten, und dieser Sieg im Ganzen den Sieg über die einzelnen Kräfte der antichristlichen Welt bedingt und sichert, sagt Joh., sie tröstend und ermuthigend zur Standhaftigkeit und zur Ausübung der Christlichen Weltüberwindungsrechte: *καὶ νενικήκατε αὐτούς*, (nemlich die Antichristen, *τὸν ἀντίχριστον* V. 3. als Collectivum genommen vergl. 2, 18.). Erklärend fügt er hinzu: denn der in Euch ist, *ὁ ἐν ὑμῖν*, nemlich Gott (Gottes Geist), aus dem Ihr geboren seyd, und der in Euch bleibt 3, 24., ist größer d. i. mächtiger, als der in der Welt ist, *ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, ὁ πονηρὸς*, dessen *τέκνα* die Antichristen sind, vergl. 1 Kor. 15, 57. besonders aber Ephes. 6, 10—17.

V. 5. und 6. ist wieder zu verstehen aus der absoluten *κρίσις* zwischen der Welt und Gott, dem ungläubigen Antichristenthume und dem wahren Christenthume. Aus dem Weltlichen kann nur Weltliches entspringen, d. i. weltliche, antichristliche Lehre und der Beyfall der Welt, vergl. Ev. 3, 31. 8, 23. Wir aber, fügt Joh. V. 6. communicativ hinzu, wir sind aus Gott, hören also auf Weltliches nicht. Wer aber Gott erkennt, also zum göttlichen Geschlechte gehört (vergl. Ev. 8, 43. 47.), der hört uns (folgt uns), die wir an Jesum den Christ, den Sohn Gottes, glauben und diesen Glauben verkündigen, vergl. 2, 23. Wer aber nicht

aus Gott ist, hört uns (folgt uns) nicht, (leugnet, daß Jesus Christ im Fleisch erschienen ist), s. V. 3. Daran (also, an dem Bekennen oder Leugnen, daß Jesus der Christ ist im wahren Sinne des Wortes, an dem Hören und Nichthören auf uns) daran erkennen (unterscheiden) wir die prophetischen Geister, ob sie aus Gott sind oder nicht, ob der Geist der Wahrheit (Ev. 15, 26. 16, 13.) oder der Geist des Irrthums und der Verführung τῆς πλάνης vergl. 1 Tim. 4, 1. (τοῦ ψεύδους) aus ihnen redet.

Das ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι ist bey Joh. ein allgemeines und ein besonderes, Christliches; das erstere ist die nothwendige Bedingung des letzteren, vergl. Ev. 8, 47., die Geburt aus Gott überhaupt ist der Grund der Kindschaft Gottes in Christo. Vom Standpuncte der absoluten κρίσις aber betrachtet, wie hier, fällt das allgemeine Gottesbewußtseyn oder Leben aus Gott mit dem besondern Christlichen zusammen, und Joh. kann sich keinen göttlichen Menschen im allgemeinen Sinne denken, der nicht nothwendig zugleich entweder schon Christ wäre, oder, wenn nur das Wort Gottes zu ihm kommt, sogleich auch würde.

Achter Abschnitt.

Cap. 4, 7.—Cap. 5, 5.

Nach dieser Unterbrechung über die δοκιμασία τῶν πνευμάτων 4, 1—6. kehrt Joh. zurück zu 3, 23. 24. vergl. V. 18., um die Parakleſis zur Bruderliebe noch tiefer zu begründen, und insbesondere das Verhältniß derselben zur Gottesliebe und zum Glauben an Jesum den Christ recht ins Licht zu stellen. Cap. 3, 23. 24. könnte als kurzes Argument des ganzen Abschnittes angesehen werden.

V. 7. und 8. Die Kindschaft Gottes (ἐκ τοῦ θεοῦ γεννηθῆναι) besteht in der durch die Erkenntniß des göttlichen Wesens vermittelten Aehnlichkeit mit Gott. Da nun in Beziehung auf die Erlösung die wesentlichste Eigenschaft Gottes die Liebe ist V. 8., und die Liebe keinen irdischen, sondern ihren Ursprung hat in Gott V. 7., so folgt, daß wer Gott recht erkennt und aus ihm geboren ist, die Brüder liebt, und daß umgekehrt, wer die Liebe übt, aus Gott geboren ist und ihn erkennt.

Auf dieser Argumentation beruhet V. 7. und 8. Das letztere stellt Joh. zuerst, weil die Verbindung mit V. 6. zunächst darauf führte. Als solche, will Joh. sagen V. 7., die wahrhaft aus Gott sind und ihn erkennen V. 6., lasset uns einander lieben; denn die Liebe (die Bruderliebe) ist nichts ἐκ τοῦ κόσμου, sondern ἐκ τοῦ θεοῦ (sie gehört zu dem Leben aus Gott), sie ist das wesentliche Kennzeichen der Kindschaft und Erkenntniß Gottes. — Der Alex. Codex liest hinter ὁ ἀγαπῶν, — τὸν θεόν. Aber sowohl hier, als V. 8. steht ἀγαπῶν, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit V. 11. 20. und 21. lehrt, absolute von der Bruderliebe. So gebraucht auch Paulus ἀγάπη schlechthin von der Bruderliebe vergl. 1 Kor. 13, 1. Phil. 2, 2.

Gotteskindschaft und Erkenntniß Gottes bedingen einander nach Johannes, vergl. V. 6. Daher Joh. auch das eine für das andere setzt und in dem einen das andere immer mit versteht. So ist also auch V. 8 die Lesart ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστὶν hinter ἀγαπῶν in Cod. 9. bey Griesbach offenbar falsch. Da Gott Liebe ist, vergl. V. 16., d. h. ganz Liebe (die Liebe selbst), so kann Niemand, der Gott recht erkannt hat, (also auch aus ihm geboren ist), anders, als, Gott nachahmend, die Brüder lieben. — Joh. setzt die Eigenschaft der Liebe als das Wesen Gottes, (ähnlich, wie Ev. 3, 24. πνεῦ-

μα ὁ θεός,) weil Gott in der Erlösung durch Christum vornehmlich und am vollkommensten in seinem Wesen als Liebe erkannt und empfunden wird *). So schließt sich nun auch V. 9 und 10., worin die Liebe Gottes in der Erlösung der Welt durch Christum näher beschrieben wird, sehr schön daran an. Die nähere Verbindung von Vers 8 und 9. ist diese: Gott kann von uns als Liebe erkannt werden, denn**) ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν (welches ἐν ἡμῖν für ἡμῖν auf ἐφανερώθη zu beziehen ist), ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ***) ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον (vergl Ev. 3, 17.), ἵνα ζήσωμεν (für ζωὴν αἰώνιον ἔχωμεν) δι' αὐτοῦ (d. h. πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ 5, 13.). vergl. Ev. 3, 16. Röm. 8, 32 ff.

V. 10. hebt Joh. die Größe der Liebe Gottes in der Sendung Christi noch besonders dadurch hervor, daß er zeigt, diese Liebe sey nicht etwa eine durch unsere Liebe in Gott erst geweckte Gegenliebe, also gleichsam nur eine Liebe vom zweyten Range, sondern vielmehr eine reine Gnadenliebe. Darin, heißt es, besteht die Liebe Gottes (ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη nemlich τοῦ θεοῦ), nicht (darin οὐκ ἐν τούτῳ †), ὅτι) daß wir Gott (zuerst) geliebt hätten, sondern (darin [ἐν τούτῳ], ὅτι), daß er uns (zuerst ††) vergl. V. 19.) geliebt und aus Liebe seinen Sohn gesandt hat als Versöhnung (Versöhner oder zur Versöhnung vergl. 2, 2.) für unsere Sünden, vergl. Ev. 3, 16. Röm. 5, 6. ff. 8, 32. ff.

---

*) S. die weitere wissenschaftliche Erörterung dieses Joh. Ausspruchs in Schleiermachers Glaubenslehre Bd. 2. S. 672.

**) Einige Auctoritäten bey Griesbach haben ὅτι oder καὶ ὅτι vor ἐν τούτῳ, aber offenbar eine exeget. Lesart.

***) S. m. Commentar zum Ev. 1, 14. Bd. 1. S. 420.

†) So glaube ich οὐχ ὅτι — ἀλλ' ὅτι auflösen zu müssen. Weniger richtig scheint mir die Auflösung von Grotius und Lange durch Transposition, ὅτι οὐχ. —

††) Die Vulg. hat hier prior aus V. 19.

— Auch abgesehen von der Erlösung durch Christum ist die Liebe der Menschen zu Gott immer nur Gegenliebe, und Gott in der Liebe immer der Erste; auch in so fern ist ἡ ἀγάπη immer ἐκ τοῦ θεοῦ, V. 7.

V. 11. Da (εἰ *) vergl. Ev. 13, 14. 17. u. a.) uns nun Gott so sehr (οὕτως V. 9. 10) geliebt hat: so müssen auch wir (Gott in seiner Liebe zu den Menschen nachahmend oder — im Gefühl der durch die Liebe Gottes in Christo gestifteten Gemeinschaft der Kinder Gottes) uns als Brüder in Christo einander lieben, vergl. 5, 1. 2.

V. 12. ist die Auslegung streitig. Carpzov verbindet θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται mit V. 14. so, als hätte Joh. geschrieben: θεὸν μὲν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται· — — ἀλλ' ἡμεῖς ἀληθῶς τεθεάμεθα, und dieß gemeint: nemo quidem deum conspicere naturam ἀόρατον potest in vita hac, nedum comprehendere. Ipse tamen indicia dedit sui amoris luculenta, praecipue eo, dum se praebuit conspiciendum in Iesu θεανθρώπῳ filio suo, quem in mundum miserat Ioan. 14, 9. Eundem et ego (Ioannes) et apostoli reliqui, discipuli etiam complures, vidimus omnes atque contemplati sumus 1, 1 sqq. Aber mit Recht hat schon Lange diese Auslegung verworfen. Der Zwischensatz zwischen V. 12 Anf. und V. 14. ist nicht nur zu lang, sondern hat auch einen viel zu wesentlichen, zum Hauptfaden der Gedanken gehörigen Inhalt, als daß man ihn als Parenthese ansehen dürfte. Auch fehlen V. 12. und 14. alle Verbindungspartikeln, die auf eine gegenseitige Beziehung beyder Sätze auch nur von fern hindeuteten. Und endlich, was das Wichtigste ist, hat der Satz θεὸν

---

*) Ueber εἰ mit dem Indicativ d. Präter. s. Winers Grammat. S. 92 und Wahls Clavis p. 220.

οὐδεὶς πώποτε τεθέαται eine solche Unbedingtheit, daß, da alle Mittelgedanken über die Sichtbarkeit oder vielmehr Erkennbarkeit des verborgenen Gottes in Christo nach Analogie von Ev. 14, 9 fehlen*), Vers 14. durchaus nicht als Beschränkung davon angesehen werden darf. Die richtige Auslegung der Stelle scheint mir diese zu seyn: Davon ausgehend, daß die menschliche Liebe ohne die Sichtbarkeit und unmittelbare Nähe ihres Gegenstandes sich nicht leicht entzündet und erhält, und um zu erklären, warum es V. 11. nicht heiße: da Gott uns so sehr geliebt hat, so lasset uns ihn wieder lieben! sondern vielmehr: da Gott uns so sehr geliebt hat, so müssen auch wir uns einander lieben! — will Joh. offenbar dieß sagen: Unmittelbar kann der Mensch dem unsichtbaren Gott die Liebe, die derselbe gegen uns erwiesen hat, nicht vergelten, denn Niemand hat Gott jemahls gesehen (d. h. Niemand kann ihn sehen). Wenn wir aber uns untereinander lieben (die Brüder lieben, die sichtbaren), so bleibt Gott in uns, er ist uns nahe mit seinem Wohlgefallen, und so vollendet sich in uns durch die Liebe zu den Brüdern die Liebe zu Gott, dem unsichtbaren, aber geistig nahen, vergl. V. 19—21. Die Worte V. 21. καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, — sind der Schlüssel für unsere Stelle, in deren Erklärung wir dem Oekumenius, Augustin und Grotius gefolgt sind. — Mehr aus dogmatischer Aengstlichkeit, als aus exegetischen Gründen erklären Calovius u. A. die ἀγάπη αὐτοῦ von der Liebe Gottes zu uns. Dagegen aber streitet außer dem Zusammenhang, (denn die volle

*) Da Ev. 14, 9. von der durch Christum vermittelten Erkennbarkeit Gottes, hier aber offenbar von der Unmöglichkeit des leiblichen Schauens Gottes die Rede ist, so kann jene Stelle mit der unsrigen gar nicht verglichen werden.

Liebe Gottes zu uns ist ja schon in Christo erschienen), auch der Sprachgebrauch unseres Br., worin die ἀγάπη τοῦ θεοῦ oder αὐτοῦ immer die Liebe zu Gott ist, vergl. 2, 5. 3, 17. 5, 3 vergl. auch, was den Sinn betrifft V. 21.

V. 13. ist die Verbindung und der Sinn dieser: Die Liebe zu Gott beruhet auf der gegenseitigen Gemeinschaft mit ihm, diese aber auf dem Bewußtseyn des uns von Gott mitgetheilten (und in uns wirkenden heiligen) Geistes, vergl. 3, 24., durch dessen Kraft wir im Glauben an den Sohn Gottes, als Erlöser der Welt, Kinder Gottes sind. — Die Construction ist hier etwas anders, als 3, 24. Dort ἐν τούτῳ γινώσκομεν — ἐκ τοῦ πν., hier ἐν τούτῳ γιν. — ὅτι ἐκ τ. π. αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. Darnach ist auch der Sinn hier ein etwas anderer: daß wir in Gott bleiben und er in uns, dieß erkennen wir daraus, daß er uns aus (von ἐκ) seinem Geiste mitgetheilt hat und mittheilt. Die διαίρεσις τῶν χαρισμάτων 1 Kor. 12, 4. 11. ist also hier deutlicher ausgedrückt, als 3, 24.

Da nach Joh. V. 9—12. die Liebe zu Gott und zu den Brüdern erst recht geweckt und erregt wird durch die φανέρωσις der Liebe Gottes in der ἀποστολὴ seines Sohnes zur Erlösung der Welt, so kommt Alles darauf an, daß diese ἀποστολὴ und σωτηρία Jesu Christi auch gewiß sey, und daß sie von den Christen recht erkannt, geglaubt und bekannt werde. So schließen sich V. 14. 15. 16. an das Vorhergehende V. 7. — 13. an.

V. 14. Das apostolische Zeugniß von der Sendung Christi zur σωτηρία τοῦ κόσμου beruhet auf dem Augenzeugniß der Apostel, (hier Johannis insbesondere,) τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, vergl. 1, 1 ff.

V. 15. Wenn also Jemand (ὃς ἂν ὁμολογήσῃ *)

---

*) S. Winers Grammatik. S. 95. 2.

vergl. 3, 17.) diesem Zeugnisse gemäß gläubig bekennt, vergl. 2, 22. 23., daß Jesus der Sohn Gottes ist, der bleibt in der Gemeinschaft mit Gott, ist aus Gott geboren und liebt als solcher die Brüder, die Kinder Gottes, 5, 1.

V. 16. Und so haben wir denn (ἡμεῖς, Joh. und die Leser, vergl. V. 6.) im Glauben und Bekenntniß Christi erkannt und geglaubt, vergl. Ev. 6, 69.*), die Liebe Gottes gegen uns (in der Sendung Christi). — Τὴν ἀγάπην bezieht sich zunächst auf ἐγνώκαμεν, als auf den Hauptbegriff; πεπιστεύκαμεν scheint nur nähere Bestimmung zu ἐγνώκ. zu seyn und ohne Object zu stehen. Der Schluß von V. 16., auf V. 7. und 8. zurückblickend, enthält das kurze Resultat aus dem Bisherigen.

V. 17. verstehen einige unter ἀγάπη μεθ' ἡμῶν die Liebe Gottes zu uns, Andere die ἀγάπη τῶν ἀλλήλων. Für die erstere Auslegung ist die Lesart τοῦ θεοῦ hinter ἀγάπη nur eine schwache Stütze; denn nur von wenigen und unbedeutenden Auctoritäten dargeboten, verdankt sie ihr Daseyn offenbar eben dieser Auslegung, die sehr alt ist. Wirklich günstig ist ihr dieß, daß unmittelbar vorher V. 16. von der Liebe Gottes zu uns die Rede war, und die Zuversicht am Tage des Gerichts ihren letzten Grund in der Liebe Gottes zu uns in Christo hat. Aber das ist auch Alles, was zu ihren Gunsten gesagt werden kann. — Denn abgesehen davon, daß zur Rechtfertigung des unfügsamen μεθ' ἡμῶν in der Bedeutung gegen uns (erga nos) 2 Kor. 13, 13., worauf man sich beruft, gar keine Beweiskraft hat, und auch sonst weder im A. noch im N. T. keine andere, mehr entsprechende und beweisende Stelle gefunden wird, wie will man bey dieser Auslegung nur irgend einen

---

*) S. m. Commentar zu d. St.

klaren, im Zusammenhang schicklichen Sinn gewinnen? Grotius giebt, indem er ἐν τούτῳ auf das entferntere ὅτι bezieht und das dazwischenliegende ἵνα παῤῥησίαν — — für eine traiectio anticipata erklärt, den Sinn der Stelle so an: hic est summus gradus dilectionis Dei erga nos, si qualis in hoc mundo Chr. fuit, i. e. mundi odiis et propterea plurimis malis expositus, tales et nos simus. — Odia mundi et cruciatus subsequentes testimonium sunt summi in nos divini amoris etc. 1 Petri 2, 19. 4, 16. — Constans perpessio malorum ad exemplum Christi efficit, ut a Christo optima exspectemus, quippe ipsi similes. — Aber auch diese Exposition des Sinnes, von allen auf dieser Seite die geschickteste, löst die Schwierigkeit und fast unüberwindliche Dunkelheit dieser Auslegung nicht; sie giebt einen Gedanken, der, zwar an sich wahr, in diesem Zusammenhange aber als ein völliges ἀπροσδιόνυσον erscheint, und wie er weder vorher motivirt, noch nachher irgendwie angedeutet ist, so auch in den Worten selbst nicht liegt und nur willkührlich damit verknüpft ist.

Unbedenklich also ziehe ich die entgegengesetzte Ansicht vor und erkläre die Stelle nach der Analogie von 3, 19 ff. vergl. 3, 15. von der Kraft der Bruderliebe, denjenigen, die sie nach dem Beyspiele Christi üben, volle Zuversicht zu geben am Tage des göttlichen Gerichts. Der Joh. Charakter dieses Gedankens, so wie seine Gehörigkeit an dieser Stelle leuchtet ein, vergl. 3, 15—22. Die philologische Rechtfertigung dieser Auslegung aber ist diese: Der bey ἡ ἀγάπη fehlende Subjectgenitiv wird am natürlichsten aus dem im Folgenden herrschenden Hauptsubjecte — ἔχωμεν — ἡμεῖς ἐσμεν ergänzt, also ἡμῶν. Da nun μετὰ mit d. Gen., besonders bey Wörtern, die irgend eine Gegenseitigkeit ausdrücken, z. B, ζητεῖν, disputiren, εἰρηνεύειν, λαλεῖν und dergl., nicht selten zur Bezeichnung der

Gegenseitigkeit oder des gegenseitigen Zusammenseyns gebraucht wird, z. B. Ev. 6, 43. 16, 19. 1 Kor 6, 7. Luk. 12, 13.: so kann ἀγάπη (ἡμῶν) μεθ' ἡμῶν hier recht gut seyn unsere Liebe unter uns, d. h. unsere gegenseitige Liebe, ἀγάπη τῶν ἀλλήλων (analog dem κοινωνία μεθ' ἡμῶν, μετ' ἀλλήλων 1, 3. 7.). — Daß καθὼς ἐκεῖνός ἐστι eben so wie 3, 3. 7. auf Christus und zwar auf sein Liebesleben für die Brüder 3, 16. zu beziehen sey, ist von selbst klar. Wenn aber hinter ἐστι bestimmt ἐν τῷ κόσμῳ ergänzt wird, so ist das Präsens für ἦν hier gar zu auffallend. Weniger auffallend wäre es, wenn sich Joh. hinter ἐστι etwa ἀγαπῶν τοὺς ἀδελφοὺς (ἡμᾶς) gedacht hätte. — Viel schwieriger ist zu bestimmen, ob ἐν τούτῳ τετελείωται auf das nächste ἵνα oder das entferntere ὅτι zu beziehen sey. Regelmäßig gebraucht Joh. im Br. ἐν τούτῳ — ὅτι vergl. 2, 3. 5. 3, 16. 19. 4, 13. Construirt man nun so auch hier, so entsteht allerdings der echt Joh. Gedanke, daß die vollendete Bruderliebe die sey, welche der Liebe Christi gleiche, vergl. 3, 16. Aber wie will man die in diesem Falle nothwendige Trajection des ἵνα παῤῥησίαν ἔχωμεν rechtfertigen? Nirgends findet sich bey Joh. irgend ein Beyspiel der Art. Und warum anticipirte denn Joh., so Gedanken wie Construction dadurch verdunkelnd? Etwa des Nachdrucks wegen, weil die Zuversichtlichkeit, die Furchtlosigkeit der echten Bruderliebe V. 17. der Hauptgedanke ist, der V. 18 weiter entwickelt wird? Aber gerade in diesem Falle müßte man anders construiren und ἐν τούτῳ mit dem nächsten ἵνα verbinden. Auch ist es schwer, den trajicirten Sinn des Satzes und das Verhältniß des ἵνα — zu ὅτι — ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ gehörig zu bestimmen und klar zu machen. Grotius ergängt: ideo Deus hoc (nemlich, daß wir mit Christo leiden sollen) sic disponit, ut — — Aber diese Ergänzung können wir uns um so weniger gefallen laf-

sen, weil wir die ἀγάπη μεθ' ἡμῶν und das ὅτι καθὼς —— anders fassen, als Grotius. Es bleibt also nichts übrig, als ἵνα παῤῥ. ἔχ. unmittelbar mit ἐν τούτῳ τετελ. zu verbinden. Dieselbige Construction findet sich bey Joh. Ev. 15, 8: ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μου, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε — vergl. 17, 2. 4, 34. Der Sinn ist der: Darin zeigt sich die Vollenduug unserer Liebe unter einander, daß wir (oder dann ist unsere Liebe vollendet, wenn wir) am Tage des Gerichts Zuversicht haben können, — weil (ὅτι) wir (oder: in so fern wir nemlich, vergl. 3, 9. besonders aber 3, 14. wo statt ἵνα und ὅτι ein doppeltes ὅτι) so in der Welt wandeln, wie Christus (gewandelt hat, die Brüder liebend). Ὅτι καθὼς — ἐν τῷ κ. τ. ist also als ein eperegetischer Nebengedanke zu ἵνα παῤῥ. ἔχ. anzusehen. — Der logische Zusammenhang von V. 17. und 18., so wie die Vergleichnng von 3, 19 — 22. lehrt, daß das Zuversichthaben der vollkommenen Bruderliebe der Hauptgedanke in V. 17. ist, und daß demnach der Satz auf keine andere Weise construirt werden darf, als wir gethan haben.

Hammond, Bahrdt und Lange verstehen unter der ἡμέρα τῆς κρίσεως die gerichtlichen Untersuchungen und Verfolgungen von Seiten der heidn. Obrigkeiten. Dagegen aber streitet der Zusammenhang unserer Stelle, der Ton des ganzen Briefes, vergl. 2, 28. 3, 20—22. und endlich der neutest. Sprachgebrauch, wonach unter der ἡμέρα κρίσεως immer nur der göttliche Gerichtstag verstanden wird.

V. 18. Da die Christliche Bruderliebe zugleich die vollkommene Erfüllung der göttlichen Gebote enthält V. 21.: so ist sie, wenn sie der Liebe Christi ähnlich ist, schon in dieser Hinsicht voller Zuversicht am Tage des Gerichts, und fürchtet sich im Bewußtseyn ihrer Unschuld nicht vor dem richtenden Gott, vergl. 3, 19. 20.

Aber überhaupt, fährt Joh. V. 18. fort, ist Furcht (vor Gott) in der (wahren Christlichen) Liebe undenkbar. Wahre Liebe und Furcht schließen einander aus, weil Liebe und freudiges Vertrauen unzertrennbar sind, denn (ὅτι) die Furcht (vor Gott, im Gericht) beruhet auf dem Bewußtseyn der verdienten Strafe, Furcht vor Strafe aber (δὲ) hebt die vollendete heitere Liebe des Vertrauens auf. — Das volle Verständniß dieses Satzes beruhet darauf, daß Joh. die Christliche Bruderliebe mit der Liebe zu Gott identisch setzt, und jene für die nothwendige Manifestation von dieser hält, so daß die vollendete Bruderliebe zugleich die vollendete Gottesliebe ist. — Ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, d. h. nicht, wie Einige wollen, die Furcht wird gestraft, sondern die Furcht hat in sich Strafe, ist verbunden mit dem Bewußtseyn der Strafe, κόλασις, *) vergl. Matth. 27, 46. 2 Makk. 4, 38. **).

V. 19. Ἀγαπῶμεν nehmen Beza, Calvin, u. A. wegen des davor stehenden ἡμεῖς als Indicativ. Dieß aber ist kein sicheres Unterscheidungszeichen, hier um so weniger, da ἡμεῖς eine nachdrucksvolle Beziehung hat auf das folgende αὐτός. Da so auch kein recht klarer Gedanke und Zusammenhang entsteht, so folgt man billig der Auslegung der Vulgata, die ἀγαπῶμεν als Subjunctiv nimmt. Unter der ἀγάπη V. 18. ist im Gegensatz gegen den φόβος (θεοῦ) die Liebe Gottes zu verstehen. In diesem Sinne also heißt es V. 19: Lasset uns Ihn (nemlich Gott, wie auch mehrere Auc-

---

*) Grotius conjecturirt: κόλουσιν ἔχει (d. i. die Furcht verstümmelt die Liebe) und ὁ δὲ κολουόμενος οὐ —. Eine eben so unnöthige, als unglückliche Conjectur! Dasselbe gilt von der Conjectur von Lamb. Bos κώλυσιν.

**) So auch bey den Classikern: Plutarch. de sera num. vind p. 558. 562. Diod. Sic. 1, 77. 4, 44. u. a.

toritäten, z. B. die Syr. utr. u. d. Vulg. lesen) lieben, denn er hat uns zuerst geliebt, vergl. V. 10.

V. 20. Die Hauptermahnung des Joh. geht auf die Erweckung und Belebung der Bruderliebe. Daher: Wenn aber Jemand sagt: (ὅτι) ich liebe Gott! und dabey den Bruder haßt, der ist ein Lügner, — die Liebe zu Gott ist nicht wirklich in ihm, — denn wenn Jemand seinen Bruder, den er siehet (ἑώρακε beyde Mahle als praet. continuativum genommen), nicht *) liebt, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet (nicht sehen kann), vergl. V. 12. — Joh. geht hier in der populären Demonstration wiederum davon aus, daß die menschliche Liebe der Sichtbarkeit und unmittelbaren Nähe ihres Gegenstandes bedarf und sich vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erhebt. Oculi sunt in amore duces, sagt Gregor d. Gr., ex his, quae animus novit, surgit ad incognita, ut per hoc, quod scit notum diligere, discat et incognita amare.

Den vollgültigen Beweis aber giebt Joh. V. 21: Es ist das bestimmte Gebot Christi oder vielmehr Gottes durch Christum, vergl. 3, 23., daß wer Gott liebt, auch seinen Bruder lieben müsse (d. h. daß die wahre Gottesliebe sich erweisen müsse durch Bruderliebe,) vergl. 3, 11. Ev. 13, 34. — Augustin: si fratrem non diligis, quomodo Eum diligis, cuius mandatum contemnis?

Cap. 5, 1. (vergl. 3, 23. 4, 15. 16.) soll der Inhalt jener ἐντολὴ 4, 21., (nemlich der unauflösliche Zusammenhang zwischen der Gottes- und Bruderliebe), von einer andern Seite motivirt und deutlich gemacht werden. Da Niemand, der nicht aus Gott ist, glauben kann, daß Jesus der Christ ist, vergl. 4, 5. 6. Ev. 8, 43.: so folgt, daß, wer diesen Glauben wirklich hat,

---

*) Ueber das μὴ hier s. Winers Grammat. S. 128.

aus Gott geboren ist. Wie nun im irdischen Familienleben das Kind von Natur den Vater liebt, die Liebe aber zu den gemeinsamen Eltern der Grund der Geschwisterliebe ist: eben so ist in der Familie der Kinder Gottes die Liebe zu dem gemeinsamen Vater im Himmel das Grundgefühl Aller, woraus die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern Gottes, nothwendig hervorgeht.

Echte Gottes- und Bruderliebe sind unzertrennlich verbunden mit einander; sie begründen, sie bedingen einander. Und wie die Bruderliebe die nothwendige Manifestation der Gottesliebe ist, so ist diese hinwiederum der Grund von jener. — Die echte Liebe zu den Kindern Gottes beruhet also auf der echten Liebe zu Gott, diese aber bestehet in der Treue gegen die göttlichen Gebote. — Dieß ist es, was Joh. V. 2. sagen will. Es ist hier nicht sowohl von den äußeren Kennzeichen der echten Bruderliebe die Rede, als vielmehr von dem inneren Bewußtseyn und der inneren Erkenntniß und Begründung der einen Liebe durch die andere. Es kann also V. 2. angesehen werden als antithetische Parallele, als Inversion*) zu V. 1. und 4, 20., und als Vollendung des Johanneischen Gedankens, daß die Liebe zu den Brüdern und zu Gott wesentlich Eins sey. — Faßt man Sinn und Zusammenhang von V. 2. auf die angebene Weise**), so ist nicht nöthig, weder mit Carpzov ἀγαπῶμεν beyde Mahle als futur. 2. zu nehmen und ὅταν durch quamdiu zu übersetzen, noch mit dem Anonymus bey Bowyer (Mangey) ὅτι und ὅταν zu vertauschen, noch auch mit Grotius die Sätze so zu transponiren: ὅτι ἀγαπῶμεν τὸν θεὸν, ἐὰν τὰ τέκνα

---

*) So schon Oekumenius.
**) So Beza, Calvin, Beausobre.

τοῦ θεοῦ ἀγαπῶμεν. Carpzovs Erklärung weicht im Wesentlichen von der unsrigen nicht sehr ab, aber sie ist zu gezwungen und macht den Gedanken kraftloser. — Mangeys Conjectur ist wider die Simplicität des Joh. Styls. Beyde Cojecturen aber bürden dem Apostel unbefugter Weise eine Tautologie auf, zu deren Annahme er weder im Vorhergehenden noch im Folgenden den mindesten Anlaß und Wink gegeben hat. Ueberdieß, hätte Joh. geschrieben, wie Grotius vermuthet, so wäre der Schluß von V. 2. καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν *) in logischer Hinsicht inconcinn, und V. 3. schlösse sich nur höchst gezwungen daran an. Da die Textesleseart von allen Auctoritäten ohne Ausnahme geschützt wird, so würden auch in exegetischer Hinsicht glücklichere Conjecturen, als die beyden genannten, kein Recht haben an unsere Stelle.

V. 3. αὕτη γὰρ — τηρῶμεν soll die Verbindung von ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν und καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν V. 2. näher erklären: Darin eben besteht die Liebe zu Gott, daß ἵνα**) u. s. w. Ermuthigend setzt Joh. hinzu: Aber seine Gebote sich nicht schwer, βαρεῖαι, vergl. Matth. 11, 30. Alle Schwierigkeit im Halten der göttlichen Gebote liegt in dem Widerstande, in der Herrschaft der vom göttlichen Leben entfremdeten Welt in uns und Andern, (ἐπιθυμ. τ. κόσμου oder τῆς σάρκος, wie Paulus sagt). Für den also, der aus Gott geboren ist, (das höhere Lebensprincip, das göttliche πνεῦμα, in sich herrschend gemacht hat), sind die Gebote Gottes nicht schwer. Denn ὅτι***) Alles (πᾶν τὸ γεγ. vergl. Ev. 6, 39. 17, 2.

---

*) Cod B. und einige and. Auctor. lesen ποιῶμεν, aber Joh. schreibt regelmäßig: τηρεῖν τὰς ἐντολάς.

**) S. Wahls Clavis p. 404. 3.

***) Die Conjectur von R. Bentley ἔτι ist nicht nur unnöthig, sondern auch wider den Zusammenhang der Stelle.

für πᾶς ὁ γεγ., aber die Totalität stärker ausdrückend), was aus Gott geboren ist, überwindet (durch die Kraft des neuen höheren Lebens) die Welt, d. h. Alles dem göttlichen Willen Widerstrebende in und außer dem Menschen V. 4. Dieß genauer zu bestimmen, fügt der Apostel hinzu: Der Weltüberwindende Sieg oder der Sieg, der die Welt (in uns, die wir aus Gott geboren sind) überwand, νικήσασα, (vergl. 4, 4. 2, 13. 14. νενικήκατε) oder, dasjenige, wodurch wir, die wir, aus Gott geboren sind, die Welt überwunden haben, ist der Glaube, daß Jesus der Christ ist. vergl. 5, 1. Hebr. 11.

Statt diesen Satz genauer zu erweisen, ruft Joh., sich an das unmittelbare Bewußtseyn und an die Erfahrung seiner Leser wendend, aus: Wer (aber δὲ, so lesen ergänzend einige Auctoritäten, andere γάρ) anders, als der an Christum Gläubige, ist im Stande, die Welt zu überwinden? — Und wahrlich keine andere Kraft hat nach dem Zeugniß der Geschichte so die Welt überwunden, als der Christliche Glaube! — Wie aber das die Welt überwindende Princip der Christen eben ihr Glaube sey an Jesum den Christ (den Sieger über Welt, Tod und den Fürsten dieser Welt), lehrt Ev. 16, 11. 33. 12, 31. 32. Hebr 12, 1. 2.

Neunter Abschnitt.

Cap. 5, 6—12.

Uebergang und Zusammenhang: Wer sollte nicht glauben, daß Jesus wirklich der Christ, der Sohn Gottes ist? Denn wie er als Messias erscheinen, was er als reinigender und versöhnender Heiland der Welt bringen sollte, so ist er erschienen, das hat er gebracht! Er ist gekommen

mit dem Wasser der Taufe nnd dem Blute der Versöhnung. Auch giebt von seiner Würde Zeugniß der göttliche Geist, der Geist der Wahrheit. Wird nun menschliches Zeugniß, wenn es ein dreyfaches und in sich einstimmiges zugleich ist, für gültig gehalten, wie viel mehr muß das Zeugniß Gottes für den Sohn, da es ebenfalls ein dreyfaches und einstimmiges zugleich ist, von uns angenommen und geglaubt werden! Wer diesem Zeugnisse Gottes nicht glaubt, der macht durch seinen Unglauben Gott zum Lügner, sich aber des ewigen Lebens, welches dem Gläubigen zu Theil wird, verlustig.

V. 9.*) Die ersten Worte sind so aufzulösen: Οὗτός (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ V. 5.) ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος **), dieß, nemlich Gottes Sohn, ist Jesus Christus, Er, der (weil er) gekommen ist (ἐλθὼν dem Sinn nach als Präteritum, für ἐληλυθὼς, wie unser kam) mit Wasser und Blut. Dem διὰ entspricht im Folgenden ἐν, das eine wie das andere steht für σὺν, vergl. 1 Kor. 16, 3. Hebr. 9, 12., wo εἰςῆλθεν — διὰ τοῦ αἵματος, V. 25., wo εἰσερχεται — ἐν αἵματι und V. 7., wo οὐ χωρὶς αἵματος. Wie 4, 2. so ist auch hier ἔρχεσθαι von der ἀποστολὴ Jesu Christi als Messias zu verstehen, vergl. Ev. 3, 2. 7, 28. 31. u. a.

Daß die symbolischen Ausdrücke ὕδωρ und αἷμα aus der alt- und neutestamentlichen Symbolik überhaupt, insbesondere aber aus der Johanneischen zu erklären seyen, darin stimmen Alle überein. Was sie aber an

---

*) Vergl. hier vor allen Dr. Knapps Commentatio in locum 1 Ioann. V, 6—11. (in den Scriptis varii argum. pag. 155 sqq.), der wir hier ganz folgen.

**) Die Leseart πνεύματος statt αἵματος, oder auch mit Auslassung von ὕδατος — αἵματος κ. πνεύματος, in einigen Auctoritäten, sogar in Cod. A., beruhet auf Mißverstand der Stelle, und einer falschen Analogie von Ev. 3, 5.

dieser Stelle bedeuten, darüber ist besonders unter den neueren Auslegern große Uneinigkeit *)

Suchen wir vor allen Dingen aus dem allgemeinen Eindrucke und Zusammenhange des Ganzen diejenigen hermeneutischen Gesichtspuncte zu gewinnen, wonach wir bey der Beurtheilung der verschiedenen Auslegungen sicher verfahren können.

1. Da die Stelle gar kein spezielles polemisches Moment enthält, sondern die ganze Argumentation, wie aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden V. 1—5 und Folgenden V. 13 deutlich hervorgeht, offenbar nur den Zweck hat, den Glauben der Christen an den Sohn Gottes zu rechtfertigen und den Unglauben der Welt zu beschämen, so folgt, daß die Deutung der schwierigen Ausdrücke aus irgend einem speziellen und unmittelbaren polemischen Zwecke des Briefes falsch sey. 2. Der Zusammenhang fordert die Beziehung von ὕδωρ und αἷμα nicht sowohl auf etwas Eigenschaftliches in der Person, sondern vielmehr auf etwas Thatsächliches in der ἀποστολὴ Jesu Christi. Wäre etwas der ersteren Art gemeint, so würden ὕδωρ und αἷμα nicht als etwas für sich Bestehendes und außer Christo für die persönliche Würde desselben Zeugendes dargestellt worden seyn. Das Thatsächliche aber, was hier gemeint ist, muß offenbar von der Art seyn, daß darin, den Weissagungen des A. T. und den damahligen Erwartungtn von dem ἐρχόμενος gemäß, die vornehmsten und wesentlichsten Beglaubigungsmomente für die Messianität Jesu enthalten sind, und zwar in besonderer Beziehung auf die versöhnende Thätigkeit, oder die reinigende, weltüberwindende Kraft Christi. 3. Durch den nachdrucksvollen Zusatz: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι

---

*) S. Matth. Polus, Synopsis criticorum et commentatorum zu d. St., Calovius und Wolf Curae zu d. St.

μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι — giebt Joh. zu verstehen, daß er solche Thatsachen im Leben Jesu gemeint habe, die factisch irgendwie auseinander lagen, deren jede für sich ein Messianisches Beglaubigungsmoment enthielt, die aber, in ihrer Bedeutung wesentlich Eins und einander ergänzend, nur vereinigt mit einander und mit dem πνεῦμα erst die volle μαρτυρία τοῦ θεοῦ für die Messiaswürde Jesu Christi gewähren konnten. 4. Endlich aber können unter ὕδωρ καὶ αἷμα nur solche Thatsachen gemeint seyn, die ohne nähere Bezeichnung von dem Christlichen Bewußtseyn der Leser in Erinnerung an die Geschichte Jesu und im Zusammenhange der Johanneischen Symbolik leicht verstanden werden konnten.

Ist dieß richtig, so folgt, daß die Deutung von Clemens v. Alex.*), der unter ὕδωρ regeneratio et fides und unter αἷμα cognitio versteht, viel zu unbestimmt und willkührlich ist. Eben so irrig ist die, fast möchte man sagen, chemische oder physiologische Auslegung, nach der ὕδωρ καὶ αἷμα und sogar πνεῦμα Ausdruck der irdischen (animalischen) Geburt und Natur Jesu seyn, und darin eine antidoketische oder antignostische Beziehung liegen soll. So behauptet z. B. Wetstein, auf Ausspräche alter Aerzte gestützt, durch ὕδωρ, αἷμα und πνεῦμα werde hier die dreyfache Substanz des animalischen Menschenlebens Christi bezeichnet, und der antidoketische Sinn der Stelle sey der: Probavit se non phantasma, sed verum hominem esse, qui ex spiritu, sanguine et aqua sive humore constaret vergl. Ev. 19, 34. 35. Da aber πνεῦμα hier durchaus keine physiologische Beziehung haben kann, so will Schultheß**)

---

*) S. Adumbrationes zu d. St.

**) Die bibl. Lehre v. Abendmahl S. 344 — 349.

zwar πνεῦμα als Zeugniß der Göttlichkeit Jesu gelten lassen, aber nachdem er erklärt hat, ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος sey so viel, als ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς 4, 1.*) und ἔρχεσθαι heiße hier nasci, giebt er den antignostischen Sinn der Stelle so an: »Wasser und Blut sind Zeugen der animalischen Natur, der Menschheit Christi für die sinnliche historische Erkenntniß eines Jeden bey der Geburt und auch bey dem Tode Christi, da Wasser und Blut aus seiner Seite rann, woher man auf sein Gekommenseyn durch Wasser und Blut schließen konnte, Ev. 19, 34.« — Aber rein angedichtet ist unserer Stelle die antidoketische oder antignostische Tendenz. Nicht, daß Christus wahrer Mensch, sondern vielmehr, daß er der Sohn Gottes sey und sich als solchen beglaubigt habe, will Joh. beweisen, vergl. V. 5. 9. Aber angenommen, Joh. polemisire hier gegen den Doketismus auf die angegebene Weise, warum schreibt er nicht, wie 4, 1.: ἐν σαρκὶ ἐληλυθὼς, oder, wie Ev. 1, 14., σάρξ γενόμενος, oder ἐν σαρκὶ καὶ αἵματι ἐλθών? Biblische Symbolik und Sprachgebrauch, insbesondere des Johannes, müssen hier entscheiden. Wo aber bedeutet ὕδωρ im A. T., wo im N., wo bey Joh. das animalische Lebensprincip? Oder wo steht es dieses bezeichnend mit αἷμα zusammen, etwa für σάρξ καὶ αἷμα? Ev. 19, 34. ist ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ nicht sowohl Zeichen des animalischen Lebens, als vielmehr des wirklich erfolgten Todes Christi. Auch bezeichnet Joh. das aus etwas geboren werden Ev. 3, 5. 6. durch γεννηθῆναι ἐκ —, niemahls aber durch ἔρχεσθαι διὰ oder ἐν. — Da ferner nach jener physiologischen Erklärung ὕδωρ καὶ αἷμα zusammengehören, so hat das

---

*) Wer im Fleisch gekommen ist, sagt Schultheß, der ist aus Fleisch geboren, ἐξ αἱμάτων, δι' ὕδατος καὶ αἵματος, τοῦ λεχωΐου gekommen.

nachdrucksvolle: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι — καὶ τῷ αἵματι entweder gar keinen, oder einen sehr abstrusen Sinn. Schultheß meint zwar, »es sey dieser Zusatz gegen Gnostiker gerichtet, die zwar von einem Kommen Christi durch übersinnliches Wasser, aber nichts von einem Kommen desselben durch Blut wissen wollten, weil sie das Blut dem bösen Princip zuschrieben.« Aber wer kann beweisen, daß Joh. gegen *solche* Gnostiker geschrieben habe und zwar *so*? Viel leichter ist es, anzunehmen, daß der Zusatz eine Interpolation ist. Das Leichteste aber und Beste ist, die physiologische Erklärung ganz und gar aufzugeben.

Bey weitem die meisten Ausleger sind darin einverstanden, daß wie αἷμα irgend eine Beziehung haben müsse auf den Tod Jesu, so ὕδωρ in irgend einem Sinne als Symbol entweder der *Reinheit*, oder der *Reinigung* Jesu zu nehmen sey. Grotius verstand unter ὕδωρ die Reinheit des Lebens Jesu, vitam purissimam, oder vielmehr das symbolische Zeichen dieser Reinheit in der Taufe Johannis. Aber nirgends, auch Ezech. 36, 25., worauf Gr. sich beruft, nicht, bezeichnet ὕδωρ so gestellt die *Reinheit*, sondern überall, wo es in dieser Beziehung im A. und im N. T. vorkommt, ist es das Element der *Reinigung*, vergl. Ev. Joh. 3, 5. 25. 13, 5. 10. Tit. 3, 5. Hebr. 9, 19. 10, 22. 23. Genes. 35, 2. Lev. 14, 5 ff. Matth. 27, 24. — Aber gesetzt, die biblische Symbolik wäre nicht dagegen, so erlaubt schon der Zusammenhang nicht, unter ὕδωρ etwas persönlich Eigenschaftliches in Christo zu verstehen.

Schon Tertullian*) bezog ὕδωρ auf die Taufe Jesu durch Johannis den Täufer. Eben so einige Scholien bey Matthäi**), und in der neueren Zeit Jak. Capellus,

---

*) De baptismo Cap. 16.
**) S. d. Scholion d. Maximus p. 138. und das Scholion in Cod. H. und D. und in der catena inedita p. 230.

Heumann, Stroth*), Lange, Ziegler**) u. A. Das Hauptargument dieser Auslegung ist, daß, weil Gott dem Täufer bey der Taufe Jesu bezeugt habe: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα!* — der Evangelist das Wasser der Taufe als *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* anführe. Aber schon Dr. Knapp wendet mit Recht dagegen ein, daß *ἐλθὼν δι' ὕδατος* und *ἐν ὕδατι*, in diesem Sinne viel schicklicher von Joh. dem Täufer gesagt werde, als von Christo, der da kam, um sich von jenem taufen zu lassen. Auch war ja nicht die Taufe Jesu im Jordan (das Wasser), als vielmehr die Stimme Gottes bey derselben das Zeugniß Gottes für den Sohn. Joh. hätte also in diesem Falle sagen müssen, nicht *ὕδωρ*, sondern *φωνὴ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ ὕδατι*. Jedenfalls aber ist klar, daß bey dieser Auslegung die eigenthümlich symbolische Bedeutung von *ὕδωρ*, nemlich die des Reinigens um so mehr wegfallen würde, da Jesus sich ja nicht taufen lies, um sich zu reinigen, sondern nur um, wie er selbst sagte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen.

Allein richtig ist, unter *ὕδωρ* die von Christo verordnete Taufe als Symbol der *μετανοία*, der *παλιγγενεσία* oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die *βασιλ. τοῦ θεοῦ*, zu verstehen ***). Denn, da *αἷμα* das Blut Christi ist und eine symbolische That des Erlösers bedeutet, so muß auch *ὕδωρ* das Wasser Christi seyn und eine symbolische Handlung oder eine darauf sich beziehende Anordnung Christi bezeichnen. Auch spricht für diese Auslegung ganz der Sprachgebrauch und die Symbolik des N. T. und des Johannes

---

*) In Eichhorns Repertorium Bd. 12. S. 64.

**) In Gablers neuest. theol. Journal Bd. 3. S. 111.

***) So Beza, Calvin, Piscator, Calovius, Wolf, Carpzov, Beausobre, Knapp.

insbesondere, man vergl. AG. 10, 47. Ephes. 5, 26. Hebr. 10, 22. Tit. 3, 5. 1 Petri 3, 21. und Joh. Ev. 3, 5. Da man von dem Messias und dessen Vorgängern eine allgemeine Reinigung und die Einweihung des neuen Reiches durch das Symbol der Wassertaufe erwartete, vergl. Joh. 1, 25. *) Matth. 3, 7. **) Luk. 3, 7. (Zach. 13, 1.), da auch Jesus von Anfang seines Lehramtes an taufte und taufen lies, Luk. 3, 23. 4, 1. Ev. Joh. 3, 22—26. 4, 1., und die Taufe als bleibendes Einweihungssymbol zu seinem Reiche verordnete: so findet Johannes in dem ὕδωρ Christi ein besonderes, den Erwartungen von dem Messias thatsächlich entsprechendes Zeugniß für die Messianische Würde Jesu.

Viele nun, die unter dem ὕδωρ die Taufe Christi verstehen, meinen, αἷμα müsse dem entsprechend, das zweyte Sakrament der Kirche, das heilige Abendmahl, als das Symbol des Todes Christi, bedeuten ***). Aber weder der neutest., noch der patristische Sprachgebrauch, noch viel weniger aber der Zusammenhang begünstigen oder erlauben diese sakramentliche Auslegung. Niemahls kommt weder im N. T., noch bey den Vätern, αἷμα schlechthin als symbolische Bezeichnung des Abendmahls vor. Und was den Zusammenhang betrifft, so ist klar, daß nur solche ἔργα des Messias gemeint seyn können, die, in unmittelbarer Beziehung auf die alttestam. Vorbedeutungen und Weissagungen, so wie auf die damahlige Messiastheologie der Juden, als Elemente des Messian. Werkes und Amtes anzusehen sind, wozu aber Niemand das Abendmahl, das nur eine abgeleitete Bedeutung und mittelbare Beziehung hat, wird

---

*) S. Lightfoot Hor. Hebr. et Talm. zu d. St.

**) S. Wetstein zu d. St. und Schoettgen Hor. Hebr.

***) So Wolf und Carpzov u. A.

rechnen wollen. — Offenbar nur der Tod Christi selbst und unmittelbar kann unter αἷμα verstanden werden. Wenn es nun aber gilt, das bezeugende Moment in dem Tode Jesu näher zu bestimmen, so sind die Meinungen darüber wieder sehr verschieden. Stroth findet die μαρτυρία in dem Bekenntniß des heidnischen Hauptmannes, Matth. 27, 54. Mark. 15, 39. Aber dieß war keine μαρτυρία τοῦ θεοῦ, und überhaupt nur ein untergeordneter Nebenumstand des Todes Jesu; auch würde Joh. dieß auf keinen Fall αἷμα schlechtweg genannt haben. Ziegler und Lange meinen, Joh. denke hier an die den Tod Jesu begleitenden wunderbaren Begebenheiten und Folgen, vorzüglich an die Auferstehung und Himmelfahrt. Allein zu geschweigen, daß Joh. der Himmelfahrt nirgends gedenkt, würde er wohl, hätte er an die Auferstehung und dergl. gedacht, so unverständlich bloß das αἷμα genannt, das er eigentlich nicht meinte, die ἀνάστασις und δόξα des Herrn aber, die er meinte, nicht genannt haben? Storr findet die μαρτυρία Gottes im αἷμα darin, daß Jesus den Tod litt für sein gerichtliches Bekenntniß, daß er der Sohn Gottes sey. Aber auch dieß ist eben so sehr wider den Zusammenhang, als den Sprachgebrauch des N. T., worin αἷμα Christi nie in dieser Beziehung vorkommt.

Sowohl die Zusammenstellung des αἷμα mit dem reinigenden ὕδωρ, als auch die Vergleichung unserer Stelle mit 1, 7., wo es heißt: τὸ αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας, — vergl. Offenbar. 1, 5. 5, 9. 7, 14. giebt deutlich zu erkennen, daß Johannes unter αἷμα nichts anderes verstanden habe, als den reinigenden und erlösenden Tod Christi, das αἷμα ῥαντισμοῦ Hebr. 12, 24. 1 Petr. 1, 2. Ein Scholion bey Matthäi *) sagt schon sehr richtig: τὸ μὲν (δι' ὕδατος) ἐν τῷ βαπτίσματι, τὸ δὲ (δι' αἵματος) ἐν τῷ σταυρῷ,

*) Pag. 137.

ἀμφοτέροις ἡμᾶς καθαίρων *). Das volle Verständniß unserer Stelle aber ergiebt sich erst aus der Vergleichung von Hebr. 9, 19. 22 ff. 10, 22. vergl. Levit. 14, 5 ff. Schon im Mosaischen Gesetz gab es eine doppelte Art der Reinigung, die eine durch Wasser, die andere durch Blut: καὶ σχεδὸν ἐν αἵματι πάντα καθαρίζεται κατὰ τὸν νομὸν, καὶ χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις Hebr. 9, 22. Da nun von dem Messias die vollkommenste Reinigung und Erlösung erwartet wurde, und Christus diese wirklich geleistet hat durch seinen Tod (den Mittelpunct, oder Stiftungsmoment der καινὴ διαθήκη, vergl. Col. 1, 21. 22. 1 Petri 1, 2. 18. 2, 24. u. a.), so ist klar, daß Joh. nur in diesem und keinem andern Sinne sagen konnte: ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος —**). Eben deßhalb aber, weil ὕδωρ gleichsam nur den Anfang der Reinigung bezeichnet, die volle Reinigung (ἀπολύτρωσις, ῥαντισμὸς) aber in dem αἷμα liegt, setzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον (damit allein erschien Joh. der Täufer und war also nicht der Messias, Matth. 3, 11.) ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι, καὶ τῷ αἵματι ***).

Das folgende: καὶ τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν

---

*) Eben so Beza, Calvin, Piscator, Beausobre, Heumann, Knapp.

**) Ganz im Geiste dieser Symbolik heißt es in den Amphilochiis des Photius (in Wolfii curis Tom. V. p. 704) zu Ev. Joh. 19, 34.: τοῦτο μὲν ἡμῖν δύο βαπτίσματα καινουργούμενός τε καὶ προτυπῶν, ἓν μὲν τὸ δι' ὕδατος, ἕτερον δὲ δι' αἵματος. Vergl. damit Apollinarius in der Catene zu Joh. 19. p. 444.

***) So stellt auch Barnabas in s. Br. Cap. 11. ff. ὕδωρ und σταυρὸς als die beyden Hauptpuncte der Messianität Jesu zusammen, die im A. T. vorbedeutet seyen: ζητήσωμεν — εἰ ἠμέλησε τῷ κυρίῳ προφανερῶσαι περὶ τοῦ ὕδατος (d. i. die reinigende Wassertaufe) καὶ τοῦ σταυροῦ (d. i. der Tod Jesu zur Vergebung der Sünden), wie es Cap. 5. in der alten Lat. Uebers. heißt: propter hoc Dominus sustinuit tradere corpus suum in exterminum, ut remissione peccatorum sanctificemur, quod est sparsione sanguinis illius.

wird gewöhnlich so genommen: Und auch der Geist bezeugt, daß Jesus der Sohn Gottes ist. Richtiger, besonders wegen des τὸ (μαρτυροῦν), und weil von dem Wasser und dem Blute noch nicht gesagt war, daß sie Zeugniß geben, scheint mir der Satz so erklärt werden zu müssen: Und diesem mit dem Wasser der Taufe und dem Blute der Versöhnung gekommenen Jesus Christus giebt der Geist das bestätigende Zeugniß (τὸ μαρτυροῦν), daß er der Sohn Gottes ist. Gegen diese Erklärung streitet nicht, daß V. 8. beydes (Wasser und Blut) zu den Zeugnissen ausdrücklich mitgezählt wird; denn erst durch das πνεῦμα und in Verbindung damit werden beyde ebenfalls Zeugnisse. Zusammenhang und Sprachgebrauch zwingen, unter πνεῦμα den heiligen Geist, den Geist Gottes zu verstehen. Hierin sind fast alle Ausleger Eins, aber in der näheren Bestimmung des bezeugenden Moments im πνεῦμα weichen sie wieder sehr von einander ab. Stroth und Ziegler stimmen darin mit einander überein, daß τὸ πνεῦμα, wenigstens das erste Mahl, in πνευματικὸς aufzulösen, und von dem Evangelisten Johannes, als dem Gott begeisterten Lehrer nnd Apostel, zu verstehen sey. Dieser nemlich zeuge für die Messianität (ähnlich wie Ev. 19, 35. 21, 24.), nach Stroth, weil er auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 1 ff.) zugegen gewesen und die bezeugende Stimme Gottes gehört hatte; nach Ziegler aber, weil er sich des göttlichen Geistes bewußt und überzeugt war, daß Jesus der Christ sey. Das aber heißt, wenn irgend etwas, das schwer zu erklärende unerklärlich machen! Abgesehen davon, daß τὸ πνεῦμα schlechthin und unmittelbar im N. T. nie für πνευματικὸς steht (4, 1. 2. 3. und selbst 1 Tim. 4, 1. beweist nichts, weil dort πνεῦμα in diesem Sinne theils ohne Artikel steht theils im Plural, hier aber wirklich das πνεῦμα τοῦ θεοῦ in den Propheten schlechthin gemeint ist.): wo ist die

nähere Beziehung des πν. auf das persönliche Zeugniß des Johannes auch nur von fern angedeutet? Und wie konnte Joh. sein besonderes Zeugniß, das er aber gar nicht einmahl angiebt, ohne weiteres τὸ πνεῦμα und ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ nennen, wie dasselbige mit dem ὕδωρ und αἷμα Christi zu einem und demselbigen Zeugenthume verbinden?

Die Moskauer Catene bey Matthäi sagt, es sey unter dem πν. zu verstehen ἡ φωνὴ τοῦ πατρὸς, ἡ ἐλθοῦσα ἐπ' αὐτὸν (Matth. 3, 17. 17, 5. 2 Petri 1, 17.), πνεῦμα γάρ φησιν ὁ θεός. Aber auch diese Beziehung ist für das absolute τὸ πνεῦμα theils geschichtlich zu eng, theils zu weit hergeholt und dunkel. Auch kann Johannes nicht gut unter πνεῦμα Gott selbst verstanden haben. V. 9. beweist nichts, weil die μαρτυρία τοῦ θεοῦ nicht das πνεῦμα allein ist, sondern das ganze dreyfache Zeugenthum V. 6. Carpzov meinte, πνεῦμα bezeichne beyde Mahle die Geist erfüllte Lehre Jesu 2 Kor. 3, 6. Ev. 6, 63. Aber schlechthin ist τὸ πνεῦμα nie die Lehre Jesu. 2 Kor. 3, 6. und Ev. Joh. 6, 63. wird nur ihr Wesen im Gegensatz gegen γράμμα und σάρξ als πνεῦμα bezeichnet. Auch der Zusammenhang unsrer Stelle ist dagegen. Das πνεῦμα soll ja eben in Verbindung mit dem Wasser und dem Blut die Göttlichkeit der Person und somit auch der Lehre Jesu bezeugen.

Wie ὕδωρ und αἷμα sich auf die Person Christi beziehen, so muß auch τὸ πνεῦμα eine unmittelbare Beziehung darauf haben. Demnach ist unter dem πν. hier der Geist Gottes zu verstehen, so fern er der Geist Christi ist, der Geist der Wahrheit und der Kraft, wodurch Jesus als der Sohn Gottes kräftiglich erwiesen Röm. 1, 4., als solcher gerechtfertigt 1 Tim. 3, 16., und in der Welt bezeugt und verklärt worden ist, Ev. 15, 26. 16, 7—11. 13. 14. 15. — Besonders Ev. 16, 13. 14. 15. ist der wahre Schlüssel zu unsrer Stelle. Nicht sowohl der

Geist Gottes, so fern er in Christo Wunder und Zeichen wirkte, ist hier gemeint, sondern vielmehr im echt Johanneischen Sinne, so fern er von Christo ausgegangen, und über alles, was aus Gott ist, ausgegossen, die irdische Geschichte Jesu, sein ὕδωρ und αἷμα, verklärt und bezeugt (ἐκεῖνος τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας — μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ Ev. 15, 26.), und in so fern er die Wahrheit selbst ist, und die Christen mit ihm gesalbt alles wissen, und durch ihn im Glauben an den Sohn Gottes besiegelt werden, vergl. Cap. 2, 20. 27. 3, 24. 4, 13. So erklärt sich am besten, warum Joh. das πν. vorzugsweise τὸ μαρτυροῦν nennt, und gleich darauf hinzufügt: Denn (ὅτι) der Geist ist die Wahrheit (selbst), als πν. τῆς ἀληθείας, sein Zeugniß kann nicht anders als wahr seyn. — Wird ὅτι hier durch daß übersetzt, so entsteht entweder ein sehr verworrener, halb tautologischer Gedanke, oder, wenn man, um diesen zu vermeiden, τὸ πνεῦμα das zweyte Mahl von der Lehre Jesu versteht, so wird abgesehen davon, daß πν. so schnell hinter einander das zweyte Mahl nichts anderes bedeuten kann, als das erste Mahl, ein Sinn gewonnen, der gar nicht im Zusammenhange liegt.

V. 7. Die schon seit Erasmus und Luther bezweifelten Worte nach der vulgären Lesart: ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι. Καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, — betreffend, so sind sie erweislich unecht. Kein Resultat der neueren Kritik*) ist gewisser, als die Unechtheit dieser Stelle. Da diese Worte nur in zwey völlig unbedeutenden Gr. Handschriften (in d. Cd. Montfortianus oder Bri-

*) Die wichtigsten hieher gehörigen Schriften sind: Rich. Simons krit. Historie des N. T. Textes, übers. v. Cramer, Bd. 1. S. 246 ff. Wetstein N T. zu d. St. J. D. Michaelis Einleit. ins N. T. Bd. 2. S. 1531 ff. Semlers histor. und krit. Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen der Dogmatik. Erstes Stück über 1 Joh. 5, 7. Vor allen aber Griesbachs Diatribe in locum

tannicus, der erweislich aus dem Anfange des 16ten Jhdts ist, und im Cd. Ravianus, einer bloßen Abschrift des unkrit. Textes theils aus der Ed. Complut. theils der Steph. 3tia,) befindlich sind, sonst aber in allen Gr. Codd. und in allen alten Versionen, selbst in den Hdschr. der Vulg. vor dem 10ten Jhdt., durchaus fehlen; da sie ferner von allen Gr. Vätern, selbst den spätesten, ja selbst von solchen, denen auch die unscheinbarsten Beweisstellen für die kirchl. Trinitätslehre nicht entgingen, und die haltlosesten nicht zu schlecht waren, völlig ignorirt, und von den Lat. Vätern erweislich erst seit Vigilius von Tapsus am Ende des 5ten Jhdts erwähnt werden; und da endlich die Entstehungsweise dieser Interpolation aus dogmatischer allegorischer Deutung der echten Worte sich hinlänglich nachweisen läßt: so trügen entweder alle Kriterien des Wahren und Falschen in der neutestam. Kritik, oder jene Worte sind unecht; — es müßte denn Jemand an kritische Wunder glauben und sich etwa damit trösten wollen, womit J. A. Bengel sich zu trösten versuchte*): Et tamen etiam atque etiam sperare licet, si non autographum Ioanneum, at alios vetustissimos codices graecos, qui hanc periocham habeant, in occultis providentiae divinae forulis adhuc latentes suo tempore productum iri. Aber was diesem frommen und gewissenhaften Kritiker zu seiner Zeit noch ein Trost und erlaubt war, ist jetzt auch dem Frömmsten und Gewissenhaftesten verboten, und ein unchristliches Widerstreben gegen die Wahrheit **).

---

1 Ioan. V, 7. 8. Ed. 2dae N. T. Vol II. Appendix p. 1 sqq. Matthäi (sonst geneigt, alle orthodoxen Lesearten zu vertheidigen) Epp. catholic. p. 138 — 143 vergl. Praefatio p. LV sqq. und N. T. Graece Tom II. 297—299.

*) In s. Appar. critic. p. 770.

**) S. was Bengel zur Beschämung solcher Hartnäckigen sagt a. a. O. p. 745. § 2.: Male strenuos ii se prae-

Mit dem Resultate der äußeren, urkundlichen Kritik stimmt die innere, exegetische Kritik völlig überein. Ja selbst, wenn jene zweifelhaft bliebe oder gar günstig entschiede, würde diese entweder die Unechtheit der fraglichen Worte postulireu, oder auf alle Unterscheidung dessen, was apostolisch und Johanneisch ist und was nicht, völlig verzichten müssen. Sind die Worte echt, so ist alles im höchsten Grade dunkel und verworren; sind sie unecht, so ist Zusammenhang, Sinn und Johanneischer Sprachgebrauch klar, leicht und unverletzt. Den Sprachgebrauch betreffend, so gebraucht Joh. niemahls als Correlata ὁ πατὴρ und ὁ λόγος, sondern regelmäßig gesellt er, wie Paulus und das ganze N. T., zu ὁ πατὴρ — ὁ υἱὸς, vergl. 2, 22. 23. 4, 14. 5, 9. 11. 20. u. a.; spricht er aber von dem λόγος in Christo, so bezieht er denselbigen auf ὁ θεὸς, nicht auf ὁ πατὴρ, vergl. Ev. 1, 1 ff. (Offenb. 19, 13.) Erst später werden von den KVV. ὁ λόγος und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ synonym gebraucht und ὁ λόγος mit ὁ πατὴρ als Correlata zusammengestellt. Auch τὸ ἅγιον πνεῦμα scheint mir gegen den Sprachgebrauch unseres Br. anzustoßen, da es 3, 24. 4, 13. und selbst hier V. 6. 8. immer bloß τὸ πνεῦμα heißt. Sieht man auf den Sinn und Zusammenhang der interpolirten Worte, so vermißt sie, wenn sie fehlen, Niemand; aber Jeder, auch der Günstigste, fühlt sich bedrängt, wenn sie stehen und ausgelegt werden sollen. Weder vorher, noch nachher läßt sich im Zusammenhange irgend ein Moment entdecken, wodurch die Erwähnung der himmlischen Zeugen veranlaßt oder irgendwie bedingt worden wäre. Völlig unerwartet und zwecklos in der Argumentation der Stelle, verrathen sie

---

bent in bellis domini, qui ita animum inducunt: »dogmati elenchoque meo opportunus est hic textus: ergo me ipse cogam ad eum protinus pro vero habendum, eumque ipsum et omnia, quae pro eo corradi possunt, obnixe defendam.« *Atqui veritas non eget fulcris falsis, sed se sola multo melius nititur!*

ihre Ungehörigkeit auch noch dadurch, daß, obgleich zunächst von dem Wasser, Blut und dem bezeugenden Geiste auf Erden die Rede war, dennoch die himmlischen Zeugen voranstehen und die irdischen folgen. Ihre Vertheidiger helfen sich durch Umstellung nach dem Vorgange einiger Lat. Codd., die im Gefühl des Uebelstandes V. 8. vor V. 7. setzen. Aber auch so wird der Zusammenhang nicht besser und Zweck und Sinn nicht deutlicher. Wie können die drey Personen des göttlichen Wesens (denn das ist der Sinn der Worte) im Himmel dem Menschen Zeugniß geben für die Messianität Jesu? Wie mag nur irgend eine verständige Correlation gedacht werden zwischen der Dreyeinigkeit der himmlischen Zeugen und der Dreyfachheit und Uebereinstimmung der irdischen, — des Wassers, Blutes und Geistes? Man sieht aber, irgend eine Art von Gegensatz nnd Beziehung sollte Statt finden zwischen den himmlischen und irdischen Zeugen. Was hat nun der Vater mit dem Wasser zu thun, und was der Logos als solcher mit dem Blute? Und wie steht das ἅγιον πν. im Himmel dem irdischen πνεῦμα gegenüber und ist ein anderes im Himmel und ein anderes auf Erden? Die spielende Allegorie, der dogmatisirende Charakter späterer Kirchenlehrer ist in den Worten unverkennbar. Kein Apostel des Herrn hat je so allegorisirt, je so dogmatisirt über die Dreyeinigkeit. Kurz entweder diese Worte sind echt, uud der Brief ein Product des dritten oder vierten Jahrhunderts; oder der Brief ist ein echt Johanneisches Werk, und die Worte sind unecht. Ein drittes giebt es nicht! Ihr Ursprung aus der allegorischen und dogmatisirenden Auslegung der echten Worte Johannis, wie sie seit Tertullian, Clemens v. Alex.*), so in der Griech. wie in der Abendl. Kirche, gewöhnlich

*) S. Tertul. c. Prax. Cap. 25. Clem. Alexandr. Adumbrat. zu d. St. vergl. Wetstein zu d. St.

war, ist augenscheinlich. Man sah die τρεῖς — μαρτυροῦντες — εἰς τὸ ἕν als σύμβολα τῆς τριάδος an, zumahl, da Joh. von dem ὕδωρ, αἷμα, πνεῦμα nicht τρία, sondern ἀρσενικῶς, τρεῖς sagt, — und ihr Zeugniß die μαρτυρία τοῦ Θεοῦ nennt *). Diese allegorische Deutung, ursprünglich auf den Rand der Lat. Uebersetzung geschrieben, kam nachher als ein integrirender Theil in den Text, und setzte sich seit dem vierten Jahrhundert darin fest als ein willkommener und sicherer Beweisort für die kirchliche Trinitätslehre. Als solchen aber diese Stelle, auch wenn sie echt wäre, noch jetzt zu gebrauchen, verbietet auch dem Orthodoxesten das exegetische Gewissen, weil das ἓν εἶναι hier ein ganz anderes ist, als die Trinitätslehre verlangt.

Ὅτι im Anfang V. 7. ist mehr explicativ, als causaliter zu nehmen: ergo, scilicet. — Die Zeugnisse werden dem Johannes lebendige Zeugen, besonders wegen des πνεῦμα. Daraus erklärt sich τρεῖς statt τρία. — Das πνεῦμα stellt Joh. V. 8. voran, weil dieses den beyden andern erst bezeugende Kraft ertheilt. Daß er die Dreyfachheit des Zeugnisses hervorhebt, geschieht nach der alten Regel Deuter. 17, 6. 19, 15. vergl. Matth. 18, 16. Joh. Ev. 8, 17. 18. Es ist eine populäre Beweisart, ein argumentum ad hominem. Was aber dem dreyfachen Zeugniß erst seine volle Gültigkeit giebt, ist das εἰς τὸ ἕν εἶναι, die Uebereinstimmung der Aussagen. Für εἰς τὸ ἓν εἶναι hat Joh. Ev. 17, 21. 22. ἕν εἶναι, weil es aber ein bestimmtes und schon bezeichnetes ἓν war, und eine Richtung der Zeugen wohin gedacht wird, so setzt er hier εἰς τὸ ἓν εἶναι, vergl. Ev. 11, 52. συναγ. εἰς ἕν, 17, 23. τετελειωμένοι εἰς ἕν **).

*) S. die Scholien bey Matthäi pag. 138. 139. Epistola Eugenii Chersonis et Slabinii archiepiscopi bey Matth. Praefat. p. LX — LXII.

**) S. Demothen. adv. Lept. § 10. εἰς ἕν ἦλθε. Ed. Fr. A. Wolf. Comment. p. 228.

V. 9. ist ein abgekürzter Schluß a minori ad maius, der so aufzulösen ist: Wenn wir das Zeugniß der Menschen (auf zweyer oder dreyer Zeugen Aussage) annehmen (λάμβανειν, für gültig halten vergl. Ev 3, 11. 32. 33.), wie viel mehr müssen wir dann das (dreyfache und übereinstimmige) Zeugniß Gottes annehmen, da dasselbige grösser, μείζων, d. i. beweiskräftiger ist (weil τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια V. 6.), als jedes menschliche Zeugniß? — Nehmen wir aber das Zeugniß Gottes an, so müssen wir auch glauben, daß Jesus der Christ ist, der Sohn Gottes. Denn dieß eben bezeugt das Zeugniß Gottes. — Hierauf bezieht sich das (elliptische) ὅτι αὕτη (iam vero) — —. Statt ἥν wird nach den besten Auctoritäten (A. B. u. a.), und dem Joh. Sprachgebrauch gemäß, richtiger ὅτι gelesen.

V. 10. Wer (also) an den Sohn Gottes glaubt, der hat jenes Zeugniß (nemlich Gottes, wie denn auch Cod. A. und a. τοῦ θεοῦ lesen) in sich, d. h. er nimmt es nicht nur an, sondern er hält es auch fest, vergl. Ev. 5, 38. Hebr. 10, 34. — Vollkommen deutlich wird dieß erst durch den Gegensatz: Wer aber Gott (in Betreff seines Sohnes, Cod. A. und andere lesen statt τῷ θεῷ geradezu τῷ υἱῷ, was aber nur eine erleichternde Glosse zu seyn scheint) nicht (μὴ*)) glauben sollte, der hat ihn, eben dadurch, daß er an das Zeugniß, welches Gott für seinen Sohn gegeben, nicht (οὐ) geglaubt hat, zu einem Lügner gemacht, als könnte Gott auch Unwahres bezeugen. — Die Perfecta πεποίηκεν — πεπίστευκεν sind hier wohl nicht rein präsentisch zu nehmen, sondern πεποίηκεν ist abhängig von πεπίστευκεν, dieses aber bezeichnet den einzelnen Act des Nichtglaubens oder Nichtgeglaubthabens in der Vergangenheit, wodurch

*) S. Winers Grammatik S. 128. Der Unterschied zwischen μὴ und οὐ zeigt sich hier sehr deutlich.

einer ein Nichtgläubiger geworden ist. Dem Joh. ist ὁ μὴ πιστεύων ein solcher, der das Zeugniß Gottes, da es zu ihm kam, verworfen, ihm nicht geglaubt hat, und nun eben dadurch ein Ungläubiger ist.

V. 11. Der wesentliche, praktische Inhalt (καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία) dieser μαρτυρία τοῦ Θεοῦ ist ein zwiefacher, einmahl, daß uns Gott das ewige Leben wirklich gegeben hat, sodann aber, daß dieses Leben uns in seinem Sohne, d. h. durch den Glauben an denselbigen, als den ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς AG. 3, 15., verliehen wird, vergl. Ev. 1, 4. 6, 33. 10, 11. 28. 17, 2.

V. 12. schließt sich an V. 5. wieder an, und ist der volle Schluß aus dem Bisherigen. Das parä-netische Moment darin ist dieß: Wer sollte nun nicht an Jesum Christum glauben, und den Glauben an ihn festhalten wollen, da derselbige als Sohn Gottes so sicher beglaubigt ist durch Gott selbst, und da allein im Glauben an ihn ewiges Leben ist, außer ihm aber nicht? vergl. AG. 4, 11.

Zehnter Abschnitt.

Cap. 5, 13 — 21.

Von V. 14. an wird dieser Abschnitt von einigen Neueren *) für eine Nachschrift, einen Anhang gehalten, der mit dem vorigen Abschnitte und mit V. 13., dem eigentlichen Schluße des Briefes, wenig oder gar nicht zusammenhange. Ja man hat darin sogar, besonders in dem morosen Ausspruche V. 19., in der Sündeneintheilung V. 16., und in der Warnung V. 21.,

*) So Fritzsche in Henkes Museum Bd. 3. Stück. 1. S. 110. und Dr. Augusti Kathol. Briefe Bd. 2. S. 201.

eine andere, als Johanneische Art und Hand entdecken wollen. Vielleicht, sagt man, ist dieß dieselbige Hand, die dem Evangelium das unechte 21ste Capitel angehängt.

Dagegen aber läßt sich Folgendes mit Recht einwenden: Vers 13. ist kein voller Schluß des Briefes, sondern wie 2, 26., bezieht er sich mehr nur auf das nächst vorhergehende V. 6 — 12., und macht den Uebergang zum Folgenden. Der Zusammenhang aber mit dem Folgenden V. 14 ff., durch das verknüpfende καὶ auch äußerlich angedeutet, liegt in der innern Zusammengehörigkeit von ζωὴν αἰώνιον ἔχειν u. s. w. V. 13. und παῤῥησίαν ἔχειν πρὸς αὐτόν V. 14. — Von V. 14. an schließt sich Alles genau an einander an. Die παῤῥησία, da sie sich besonders im Gebet kund giebt 3, 21. 22., führt auf die Fürbitte für Andere V. 16. Von der auf die Fürbitte bezüglichen, in der ethischen κρίσις wohl begründeten Unterscheidung zwischen der ἁμαρτία πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον, ist ein natürlicher Uebergang zu dem damit verwandten Gegensatze zwischen den Kindern Gottes, die nicht sündigen und sich vor dem Bösen bewahren, und der sündigen, vom Teufel beherrschten Welt V. 18. 19. Nachdem nun Joh. eben in Betreff dieses Gegensatzes und in Beziehung auf V. 5. ff., in seinen Lesern das Bewußtseyn ihrer lebendigen Gemeinschaft mit dem allein wahren Gott und Christo, vergl. 1, 3., von Neuem aufgeregt hat V. 20., schließt er V. 21. mit der Warnung vor den Idolen.

Der Abschnitt ist also, genauer betrachtet, weder unzusammenhängend in sich selbst, noch mit dem vorigen 5 ff. Da nun, wie sich nachher deutlicher zeigen wird, weder V. 19. noch V. 16. und V. 21. unjohanneisches enthalten, sondern mit den Grundideen des Br. aufs innigste verwebt sind, da auch Sprache und Darstellung von der Johanneischen nicht im mindesten abweichen: so ist kein hinreichender Grund, den Abschnitt für einen

späteren Nachtrag von Joh. selbst, oder wohl gar von einer andern Hand zu halten, und der wahre und echte Schluß des Briefes ist V. 21.

V. 13. ist die kürzere, von bedeutenden Auctoritäten (wie Cod. A. B. Syr. utr.) hinlänglich geschützte Lesart der vulgären τοῖς πιστ. εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τ. Θ. vor ἵνα εἰδῆτε und καὶ ἵνα πιστεύητε vorzuziehen. Die vulgäre Lesart ist offenbar aus dem Bestreben entstanden, den Satz klarer und regelmäßiger zu machen. — Die Leser waren gläubige Christen, Joh. konnte sie also nicht erst belehren wollen über den Grund ihres Glaubens. Indem er es nun aber doch von V. 6. an zu thun scheint, und sich besonders der Betrachtung hingiebt, wie der Christliche Glaube so wohl begründet und von Gott selber so deutlich bezeugt sey, daß wer ihn verwerfe Gott selber gleichsam zum Lügner mache und des ewigen Lebens verlustig gehe, will er seine Leser nicht sowohl belehren, als vielmehr in ihnen nur das Gefühl von dem hohen Werth und dem Wesen ihres Glaubens von Neuem recht anregen und lebendig machen. In diesem Sinne sagt er: ταῦτα ἔγρ. ὑμῖν, ἵνα εἰδῆτε (daß Ihr recht inne werdet vergl. V. 15. 2, 29.), ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔχετε οἱ πιστεύοντες (nur unter der Bedingung daß, — wenn Ihr glaubet) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ.

V. 14. Aus dem Glauben und dem damit verknüpften Bewußtseyn des ewigen Lebens geht hervor die Christliche Freude (1, 4) und Freudigkeit oder Zuversicht zu Gott, παῤῥησία. Diese Zuversicht und Freudigkeit äußert sich besonders im Gebet. — Vielleicht, daß das Christliche Leben der Leser auch in dieser Hinsicht Mängel hatte, daß ihnen unter dem Drucke der Zeit, der Verfolgung der Welt, theils die volle Zuversicht vergl. Jak. 1, 6. 7., theils aber der echte Christliche Geist und Inhalt des Gebetes fehlte. In dieser zwie-

fachen Beziehung sagt Joh: Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παῤῥησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, (nemlich Gott, das Hauptsubject von V. 9. an), ὅτι ἐάν τι u. s. w. Dieser Satz aber ist nicht so aufzulösen, wie Ziegler will: Daher rührt auch der frohe Muth, oder wie Stroth: Dieß ist die Folge und Wirkung des angenommenen Zeugnisses, — was philologisch gar nicht gerechtfertigt werden kann, — sondern vielmehr so: Darin besteht die Zuversicht (vergl. V. 11. 3. 3, 23. Ev. 17, 3.), die wir zu ihm haben, (daß wir wissen, οἴδαμεν aus V. 15. zu ergänzen, oder richtiger, aus παῤῥησίαν — ἔχομεν zu ergänzen, daß wir das Vertrauen zu ihm haben,) daß, wenn wir etwas nach seinem Willen, d. i. ihm Wohlgefälliges (vergl. Matth. 6, 10. 26, 39. Joh. 14, 13.) bitten, er uns hört vergl. Ev. 9, 31. (nicht erhört, denn davon ist erst V. 15. die Rede).

V. 15. Sind wir aber überzeugt (das ist der Sinn von οἴδαμεν in unsrem Br., vergl. 2, 20. 21. 29. 3, 2. 14.), daß er uns hört, was wir auch (wenn nur seinem Willen gemäß) bitten mögen, so wissen wir auch, daß wir auch empfangen werden, warum wir ihn gebeten haben. Ἔχειν steht hier für λαμβάνειν *), Ev. 16, 24., vergl. Matth. 5, 46. 6, 1. — So beruhet also nach Joh. die Erhörung (die Erhörlichkeit) des Gebetes subjectiv und objectiv auf rein sittlichen Gründen. Nur das Gebet voll Zuversicht (V. 15) und um das, was dem Willen Gottes gemäß ist V. 14., wird erhört.

V. 16. 17. Ein wesentlicher Theil des Christlichen Gebetes im apostolischen Zeitalter war die Fürbitte besonders für das höhere ewige Wohl der Brüder,

---

*) Unser deutsches Haben wird in der Vulgärsprache auch oft gebraucht für Bekommen, Empfangen.

vergl. 1 Thess. 5, 25. Phil. 1, 4. Hebr. 13, 18. 19. Jak. 5, 14—20. — Joh. geht von dem Christlichen Gebet überhaupt zur Christlichen Fürbitte, insonderheit für die sündigenden Brüder über. Und wie er, V. 14. 15. gezeigt hat, daß nur das zuversichtliche Gebet um das, was dem göttlichen Willen gemäß sey, erhört werde, so will er auch hier, daß der Christ nur um das Erhörliche bey Gott fürbitten soll, also nicht περὶ ἁμαρτίας πρὸς θάνατον, sondern nur περὶ ἁμαρτ. οὐ πρὸς θάνατον. —

Αἰτήσει V. 16. ist hier imperativisch oder vielmehr optativisch zu nehmen. Ob δώσει sich auf dasselbige Subject beziehe, worauf αἰτήσει, oder ob, weil der Lebengebende Gott ist und von dem Fürbittenden nur mittelbar gesagt werden kann: δώσει — ζωὴν, aus der von selbst verstandenen Beziehung des αἰτήσει auf Gott, ὁ θεὸς das zu ergänzende Subject sey *), ist zweifelhaft. Die Parallele Jak. 5, 20. aber scheint für das erstere zu entscheiden. — Da das ἁμαρτάνειν — μὴ πρὸς θάνατον die Hauptbedingung des δώσει — ζωὴν ist, und das αὐτῷ in der Allgemeinheit der Vorschrift eine Collectivbeziehung bekommt auf alle ähnliche Fälle, so setzt Joh. nachdrucksvoll hinzu: τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον. Man beachte auch hier den regelmäßigen Gebrauch von μὴ und οὐ. Im conditionellen, idealen Zusammenhange V. 16. sagt Joh. μὴ πρὸς θάνατον. V. 17. aber, wo der Begriff der Sünde nicht zum Tode rein objectiv genommen wird, sagt er οὐ πρὸς θάνατον Ἵνα ἐρωτήσῃ ist auf ἐάν τις ἴδῃ im Anf. d. Verses zurück zu beziehen; Clemens, Origenes und einige Codd. lesen auch ἵνα τις ἐρωτήσῃ, oder ἐρωτήσῃ τις.

---

*) Tertullian, die Syr. Vulg. und einige andere Uebersetzungen lesen daher ergänzend: et dabit ei dominus.

Bey der näheren Bestimmung des Johanneischen Begriffs von ἁμαρτία πρὸς θάνατον und ἁμαρ. οὐ πρὸς θάνατον müssen wir davon ausgehen: erstlich, daß hier unter der Todsünde keine einzelne namhafte, sondern eine ganze Art von Sünden verstanden werden müsse*), (im ersteren Falle würde die Sünde genauer und zwar namentlich bezeichnet worden seyn); zweytens aber, daß wegen des ἐάν τις ἴδῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hier nur die Rede seyn könne von einer Sündenart der Christen, nicht der Unchristen; drittens, daß der Unterschied zwischen der Todsünde und der Sünde nicht zum Tode ein äußerlich erkennbarer und den Lesern nicht unbekannter seyn müsse**), (im entgegengesetzten Falle wäre die Vorschrift zwecklos, ja gefährlich, auch würde der Unterschied genauer angegeben worden seyn); viertens endlich, daß, da hier von lauter sittlichen Verhältnissen und Beziehungen die Rede ist, und mit der ζωὴ nach dem Sprachgebrauche und den Grundideen des Br. nur das geistige Leben, ἡ ζωὴ αἰώνιος, vergl. 4, 9., gemeint seyn kann, auch das πρὸς θάνατον durchaus keine Beziehung auf den leiblichen, sondern, wie 3, 14., einzig und allein auf den geistigen Tod haben könne.

Sind diese allgemeinen Voraussetzungen richtig: so folgt, daß die Strothische Erklärung ***), wonach Joh. das Gebet um die Bekehrung und Besserung ungläubiger Nichtchristen, wenn sie gutmüthig seyen, erlaube, im Fall sie aber hartnäckig und boshaft seyen, untersage, durchaus nicht Statt finden könne. Eben so folgt, daß diejenigen Sinn und Zusammenhang ganz

---

*) So schon Calvin zu d. St.

**) So schon Calvin zu d. St.

***) In Eichhorns Repertor. für morgenl. und bibl. Litter. Th. 12. S. 60. 61. 72 ff.

verfehlen, welche unter den Todsünden solche verstehen, die Gott entweder mit tödtlichen Krankheiten *) (morbis θεηλάτοις), oder mit dem leiblichen Tode **) (nach alttestam. oder synagogischer Sprache und Gesetzgebung) strafe. Noch weniger können solche Sünden gemeint seyn, die als Capitalverbrechen von der bürgerlichen Obrigkeit mit dem Tode, oder doch mit andern harten Strafen belegt wurden ***). — Einer so schwankenden Vorstellung, wie die damahlige von den morbis θεηλάτοις war, würde Joh. schwerlich seine Vorschrift über die Fürbitte anvertrauet haben. Schon, was der Herr über den Blindgeborenen sagte, Ev. Cap. 9, 3., hätte ihn davon abhalten müssen. — Da ferner seine Leser meist Heidenchristen waren, die unter ganz andern Gesetzgebungen lebten, so konnte Joh. sich nicht gut beziehen auf irgend einen Jüdisch kirchlichen Unterschied zwischen Sünden zum Tode und nicht zum Tode. Entweder ganz und gar unverstanden wäre seine Rede geblieben, oder wenigstens mißverstanden worden von den unkundigen Lesern. Noch viel weniger aber kann unsre Stelle irgend eine Beziehung haben auf die heidnischen Gesetzgebungen jener Zeit, die dem Christlichen Princip zum Theil so sehr widersprachen. Schon der strenge Gegensatz zwischen der Christlichen Brüdergemeinde und dem heidnischen Kosmos, worauf unser Brief sich gründet, verbot eine solche Beziehung. Kurz, der Unterschied zwischen der Sünde zum Tode und nicht zum Tode kann nur ein eigenthümlich Christlicher seyn.

In der alten Kirche ist es nicht ungewöhnlich, unter der ἁμαρτία πρὸς θάνατον die Blasphemie, oder die Sünde wider den heil. Geist zu verstehen, vergl.

---

*) So Zachariä, Michaelis u. A.

**) So Werenfels, Sylloge dissertat. theol. p. 470 sqq.

***) So Morus und Lange.

Matth. 12, 31 *). Beza, Calvin **), Flacius, Calovius, Wolf, Heumann u. A. sind derselbigen Meinung. Unstreitig gehört die Sünde wider den heil. Geist zu der Gattung der ἁμαρτ. πρὸς θάνατον. Aber wenn Joh. diese Sünde meinte, warum drückte er sich nicht deutlicher aus, warum nannte er dieselbige nicht, wie Christus sie genannt hatte? Da die Sünde wider den heil. Geist immer nur eine einzelne Sünde ist in der Gattung der Todsünden, die höchste, kaum denkbare Spitze derselben, da sie von den Aposteln sonst nirgends erwähnt wird, ja da ihre Möglichkeit in der Christlichen Welt wenigstens zweifelhaft, ihr häufiges Vorkommen aber in den apostol. Gemeinden auf alle Fälle undenkbar ist, und, ob sie in einem gegebenen Falle wirklich Statt findet, menschlicher Weise unbestimmbar bleibt: so kann sie hier durchaus nicht gemeint seyn.

Eine andere Auslegung der Alten ist die, daß Joh. unter der Todsünde die reuelose und in so fern des ewigen Todes würdige Sünde verstehe, ὅταν τις ἁμαρτὼν ἀναισθήτως ἔχῃ πρὸς μετάνοιαν***). Aber diese Begriffsbestimmung von Seiten der μετάνοια hat keinen hinreichenden Grund im Zusammenhange unserer Stelle und unseres Briefes. Völlig fehl aber greift Grotius, wenn er unter den Todsündern solche versteht, qui cum peccaverint, moniti peccare pergunt, aut certe disciplinae, quae in ecclesia instituta est, se subiicere nolunt. Von einer Beziehung auf die kirchliche Buß-

---

*) So Augustin de sermone domini in monte sec. Matth. Cap. 22. § 73. wobey aber eine Nebenbestimmung, wovon nachher. Die Scholien bey Matthäi pag. 230. ἁμ. πρὸς θάν. ἐκείνην φησὶ, τὴν εἰς τὸ πνεῦμα βλασφημίαν, ἤτοι εἰς τήν θεότητα vergl. p. 147.

**) Calvin aber ist zweifelhaft.

***) S. die Scholien bey Matthäi p 146. und p 230. Eben so Oekumenius, der, wie d. Scholien v. Cod. H und D bey Matthäi, das Exempel des Judas anführt.

disciplin ist kein Spur in unserer Stelle; auch ist schwer zu begreifen, wie für solche Sünder nicht sollte gebetet werden können, vergl. 2 Tim. 2, 25. 26.

Offenbar ist, Joh. kann unter ἁμαρτ. πρὸς θάνατον im Allgemeinen nur solche Sünden verstanden haben, die unausbleiblich den geistigen Tod nach sich ziehen, d. h. solche, wodurch nach den Gesetzen der βασιλεία τοῦ θεοῦ oder der κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ die Fähigkeit zur Christlichen ζωὴ nothwendig aufgehoben wird und das Christliche Heil verloren geht*). Wie nun nach Johannes die Christliche ζωὴ erworben, oder die μετάβασις ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν durch den Glauben an Jesum Christum bewirkt und durch die volle und echte Bruderliebe (die Wurzel des Christlichen Lichtlebens) vollendet wird, vergl. 3, 14. Ev. 5, 24. 3, 36.: so auch geht durch Unglauben, weltliches Irrwesen, und Kainitische Lieblosigkeit die Christliche ζωὴ wieder verloren und der Mensch geht gleichsam zurück ἐκ τῆς ζωῆς εἰς τὸν θάνατον, d. h. der geistige, (nicht der ewige) Tod ist die nothwendige Folge solcher Cardinalsünden, — vergl. 2, 17. 25. 3, 11—15. Das ist im Zusammenhange unseres Br. die ἁμαρτ. πρὸς θάνατον, den Lesern desselbigen nach dem, was Joh. bisher gesagt hatte, leicht erkennbar. Die Spitze dieser ἁμαρτία ist der völlige Uebergang in den κόσμος der Finsterniß und des geistigen Todes, d. i. der Abfall vom Christen-

---

*) Der Begriff ist relativ, je nachdem θάνατος mehr oder weniger geistig und ethisch gefaßt wird. So ist ἁμαρτία εἰς θάνατον in Test. XII Patr. Isaschar § VII. nach dem Zusammenhange entweder (§ VI.) die reuelose Sünde, oder, was wegen des Folgenden wahrscheinlicher ist, die grobe Uebertretung des Gesetzes, wodurch der Mensch der Herrschaft des bösen Geistes unterthan wird und des Wohlgefallens Gottes verlustig geht. —

thume vergl. Hebr. 10, 26., die Idololatrie. So läßt sich, ist dieß die richtige Erklärung des Joh. Begriffes, auch der Zusammenhang von V. 16 bis V. 21. leicht construiren*). —

Johannes unterscheidet eine innere und äußere Christengemeinschaft; nur jene besteht aus wahren Kindern Gottes, diese enthält ein Gemisch von Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Er kann also auch recht gut innerhalb der Christlichen Gemeinschaft Todsünden annehmen, ohne allen Widerspruch mit sich selbst, 3, 6—9 und hier V. 18. Ohne nun behaupten zu wollen, ob ein Todsünder sich wieder bekehren könne oder nicht, verbietet Johannes den Christlichen Gemeinden die Fürbitte für die ἁμαρτάνοντες πρὸς θάνατον aus keiner andern Ursache, als weil sonst im Christlichen Gewissen der wesentliche Unterschied zwischen Gut und Bös, zwischen Licht und Finsterniß, Gottesgemeinschaft und Welt geschwächt und verdunkelt werden würde. Ist nach Gottes ewigem Recht und Gericht mit den Sünden des Unglaubens, der Weltlichkeit und Lieblosigkeit, weil sie das Christliche Princip unmittelbar aufheben, der Verlust des ewigen Lebens in Christo (der geistige Tod) unauflöslich verknüpft: so kann und darf auch der wahre (gleichsam kritische) Christ für die, welche Todsünden begehen, nicht flehen zu Gott um Leben. Er

---

*) Eine Ahndung von dieser Auslegung finde ich bey Augustin in der oben angef. Stelle: Peccatum fratris ad mortem puto esse, cum post agnitionem dei per gratiam domini nostri Iesu Christi quisque oppugnat fraternitatem et adversus ipsam gratiam, qua reconciliatus est Deo, invidentiae facibus agitatur (später fügte er hinzu, si in hac perversitate finierit hanc vitam). Peccatum autem non ad mortem est, si quisquam non amorem a fratre alienaverit, sed officia fraternitatis debita per aliquam infirmitatem animi non exhibuerit. Opp. August. Tom III. P. II. pag. 197. vergl. p. 163. 164.

würde um Unerhörliches bitten, um etwas dem Willen Gottes Widersprechendes, in Gott, dem heiligen und gerechten, Licht mit Finsterniß mischen und so einen Widerspruch in Gott annehmen. Nur für solche, die nicht zum Tode sündigen, also die ζωὴ nicht in sich vernichten, darf der Christ zu Gott um die ζωὴ beten; denn nur in diesem Falle ist sein αἴτημα κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, und wird erhört, V. 14. 15.

Daß dieß die richtige Erklärung der Stelle sey sieht man aus V. 17 und 18. Denn da es scheinen könnte, als widerspreche der Unterschied zwischen der ἁμαρτ. θανατικὴ, und μὴ θανατικὴ (wie Oekum. sie nennt) der früher gemachten (3, 7—9) absoluten Antithese zwischen Sündigen und Nichtsündigen: so zeigt Joh. V. 17., daß zwar allerdings jede ἀδικία (jede Handlung und Gesinnung gegen das göttliche Recht, jede Verletzung der δικαιοσύνη) ihrem Wesen nach Sünde (ἁμαρτία, der gewöhnliche Christliche Begriff) sey, daß aber in Beziehung auf den Grad der Kraft und Wirkung der Sünde ein Unterschied Statt finde zwischen der ἁμαρτ. πρὸς θάνατον und οὐ πρὸς θάνατον. — Der wahre Christ, so lange und so fern er dieß ist, kann nach Joh. nicht zum Tode sündigen; nur den Sünden nicht zum Tode ist er unterworfen, so lange er im Fleische wandelt, vergl. 2, 1. — Tröstend fügt daher Johannes V. 18. hinzu: Wir wissen (ja aber), daß jeder, der aus Gott geboren ist, in diesem Sinne (ἁμαρτ. πρὸς θάνατον) nicht sündigt, vergl. 3, 9., sondern daß (ὅτι zu ergänzen) der aus Gott Geborene (in steter Heiligung begriffen) sich davor bewahrt (τηρεῖ ἑαυτὸν nemlich ἅγνον, ἀπὸ τοῦ κόσμου vergl. Jak. 1, 27. 1 Tim. 5, 22. Sap. 10, 5.), und so (καὶ) von dem Bösen, dem Fürsten dieser Welt, der die Gewalt der Finsterniß und des Todes ausübt über die Seinigen, vergl. Col. 1, 15. Ephes. 6, 12 ff., nicht

angetaſtet werden kann (ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται *) αὐτοῦ vergl. Sap. 18, 20.).

V. 19. Ueber uns alſo, die wir wiſſen, daß wir aus Gott ſind, und nicht aus der Welt, hat der Teufel keine Macht; nur die Welt, dieſe aber ganz, iſt in ſeiner Gewalt, καὶ ὁ κόσμος ὅλος (im Gegenſatz der Kinder Gottes, der ganze unchriſtliche und antichriſtliche κόσμος, Niemand, der noch irgendwie zur Welt gehört, ausgenommen) ἐν τῷ πονηρῷ (dem ἄρχων τοῦ κόσμου) κεῖται (iſt in ſeiner Gewalt und Herrſchaft, ihm unterworfen, vergl. 2 Macc. 4, 33. u. a. **)).

V. 20. Das ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν wird im Gegenſatz gegen ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται näher beſtimmt. In ſo fern ſcheint mir καὶ οἴδαμεν vor οἴδαμεν δὲ den Vorzug zu verdienen. Ἥκει ſteht hier, wie Ev. 2, 4. 4, 47. 8, 42., nach echt claſſiſchem Gebrauch, er iſt gekommen, iſt da,***) ἐφανερώθη 3, 8. Διάνοια iſt hier nicht Sinn zur Erkenntniß, ſondern Einſicht (intellectus, wie mehrere Lat. Auctoritäten das Wort überſetzen); das folgende ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν iſt die nähere Beſtimmung dieſer Einſicht, die uns der Sohn Gottes gegeben hat, vergl. Ev. 1, 18. Die gloſſenartige Leſeart θεὸν in mehreren Auctoritäten giebt die richtige Beziehung von τὸν ἀληθινὸν an, vergl. Ev. 17, 3. Im Gegenſatz gegen die εἴδωλα des κόσμος wird Gott, der Vater Jeſu Chriſti, ὁ ἀληθινός, der wahre†) Gott genannt (vergl. 1 Theſſ. 1, 9., wo es

---

*) So auch bey den Claſſikern, ſ. Elsner Observ. und Raphel. Annot. ex Polybio zu d. St.

**) S. beſonders Raphel. Annot. a. a. O.

***) S. Buttmanns Gr. Grammatik. S. 392. Anm. 7.

†) Nicht verax, wie Beza will. Der Gegenſatz der Idole, und der Joh. Sprachgebrauch von ἀληθινός, das auch ſelbſt Ev. 7, 28. nicht verax iſt, ſind dagegen.

mit ζῶν verbunden den Idolen gegenübersteht). Καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ (nemlich θεῷ) ist abhängig von καὶ οἴδαμεν, ὅτι —. Ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ halte ich für nähere Bestimmung zu ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ. Der Sinn ist: Wir sind in Gemeinschaft mit dem wahren Gott durch seinen Sohn —, oder, richtiger und mehr im Sinne des Joh. Styles, — so fern wir sind in seinem Sohne, Jesu Christo, d. i. Gemeinschaft haben mit ihm, — der gekommen ist und uns den allein wahren Gott, den Vater, geoffenbaret hat, vergl. 1, 3. 2, 23. Ev. 1, 18. 14, 6. 17, 3. 6. 14.

Die Auslegung des folgenden οὗτός — αἰώνιος ist streitig, früher mehr aus dogmatischem *), jetzt mehr aus philologischem Interesse **). Die Entscheidung ist schwierig, aber ganz ohne Grund ist die Verzweifelung derer, welche die Zweydeutigkeit der Beziehung von οὗτος entweder auf das nächste Ἰησοῦ Χριστῷ, oder auf das entferntere ἐν τῷ ἀληθινῷ für unauflöslich, oder gar für beabsichtigt halten. Die sogenannte orthodoxe Auslegung, nach der οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς von

---

*) S. Calovius bibl. illustr. und Wolf Curae zu d. St. Vergl. Andreas Meyer Dissert. theol. qua Christus verus deus ex 1. Ioan. V, 20. contra Bensonium demonstratur. Erlang. 1764. 4. Die Arianer bezogen οὗτος auf Gott; die Antiarianer aber und strengen Trinitarier auf Christus. So Athanasius orat. contr. Arianos Opp. Tom. II. p. 30. Basilius Magn. adversus Eunomium lib IV. Opp- Tom. 1. p. 294. Ed. Paris. 1721. Hieronym. Comment. in Isaiam. Opp. Tom. V. p. 208. August. lib. III. c. Maxim. Opp. Tom. VI. p. 507. sq. u. a. m. Es hat diese orthodox gewordene Auslegung auch Einfluß auf die varia lectio gehabt; man suchte nachzuhelfen. S. Griesbachs Variantensammlung. —

**) Schon Erasmus wich aus philol. Gründen von der orthodox. Auslegung ab, Annot. zu d. St. Unter den Socinianern wurde die Beziehung des οὗτος auf Gott kirchliche Interpretation s. Catech. Rac. Quaest. 120. p. 181. aus philol. Gründen. Eben so bezog οὗτος Grotius, Benson u. A. S. Struths Erklär. dieser St. in dem Repert. für morgenl. und bibl. Litt. Theil. 12. S. 75 ff.

Christo, dem Sohn Gottes, verstanden werden soll, stützt sich besonders darauf: 1, daß Ἰησ. Χρ. das örtlich nächste Substantiv für οὗτος sey; 2, daß ἡ ζωὴ αἰώνιος sich als Prädicat viel natürlicher auf Christus, als auf Gott beziehen lasse, vergl. 1, 2. Ev. 1, 4.; und endlich 3, daß der Satz von Gott verstanden mit dem vorigen zu identisch sey und als zwecklos erscheine. — Dagegen aber ist zu bemerken: 1, daß οὗτος, zumahl wenn es so nachdrucksvoll steht, wie hier, nicht immer auf das örtlich nächste, sondern oft auf das dem Sinne nach herrschende Hauptsubject im vorigen Satze zu beziehen ist, vergl. 2, 22. 2 Br. 7. Die Beziehung also auf Christus ist wenigstens nicht nothwendig. — 2. Auch auf Christus läßt sich ἡ ζωὴ αἰώνιος als Prädicat schwer beziehen. Ἡ ζωὴ wird Christus wohl von Joh. genannt, aber niemahls, auch 1, 2. nicht, am wenigsten aber in so einfachen Prädicatbeziehungen, wie hier, ἡ ζωὴ αἰώνιος, worunter Joh. in der Regel nicht das substanzielle Leben in Christo, sondern das den Gläubigen mittheilbare versteht. Wie aber, wenn ἡ ζωὴ αἰώνιος gar nicht als Prädicat weder auf Gott, noch auf Christus zu beziehen wäre, und es eine dritte Beziehungsweise gäbe, die, zwar philologisch schwieriger, sich aber im Zusammenhange als die allein richtige erweise? 3. Der Satz auf Gott bezogen ist weder mit dem vorigen identisch, noch zwecklos. Denn nur von dem Erkennen des wahren Gottes und der Gemeinschaft mit ihm war vorher die Rede, nicht aber davon, daß der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi der allein wahre Gott sey. Indem nun Joh. diesen letzteren Gedanken mit besonderem Nachdruck hervorstellt, thut er dieß offenbar im Gegensatz gegen die εἴδωλα, wovor er seine Leser V. 21. so ausdrücklich warnt. So fällt also auch der Vorwurf der Zwecklosigkeit weg.

Schon die Unhaltbarkeit der Beweisführung für die

orthodoxe Beziehung von οὗτος auf Christus macht die entgegengesetzte Auslegung wahrscheinlicher. Die Wahrscheinlichkeit aber wird zur Gewißheit, wenn man Folgendes erwägt. 1. Der nachdrucksvolle Ton des Satzes gebieter, οὗτος auf das im Vorigen herrschende Hauptsubject zu beziehen. Dieses aber ist Gott, ὁ ἀληθινὸς, nicht Christus, der nur in einer Nebenbestimmung vorkommt, als derjenige, durch den das εἶναι ἐν τῷ ἀληθινῷ vermittelt wird. 2. Da ferner Gott vorher vorzugsweise und schlechthin ὁ ἀληθινὸς genannt ist, vergl. Ev. 17, 3., Christus aber niemahls von Joh. so bezeichnet wird: so darf nach allen Regeln der logischen Auslegung, und will man dem Johannes nicht geradezu eine absichtliche Begriffsverwirrung aufbürden, οὗτος — nicht auf Christus, sondern muß auf Gott bezogen werden. 3. Niemahls gebrauchen die neutest. Schriftsteller, so oft sie den Vater und den Sohn Gottes unterscheiden, von beyden einerley Prädicat und Namen. Daß hier beyde unterschieden werden, ist klar. Wäre nun οὗτος auf Christus zu beziehen, so wäre eine solche Prädicat- und Namenvermischung ohne Beyspiel im N. T. Endlich 4., nennt Johannes zwar den λόγος τοῦ θεοῦ in Christo Gott, Ev. 1, 1., niemahls aber nennt er den historischen Christus so, sondern immer nur ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Gesetzt aber, Johannes hätte hier Christum als ἀληθινὸς θεὸς bezeichnen wollen, wie kommt er gerade hier darauf? So ohne allen Beweis, ohne alle Vorbereitung, ja sogar wider den nächsten Zusammenhang sollte er einen so wichtigen und ihm ungewöhnlichen Satz in so zweydeutiger Gestalt gleichsam wie verloren an das Ende des Briefes gestellt haben, einen Satz, dem im ganzen Briefe nichts entspricht, und worüber selbst das Evangelium, das nur von dem Logos in Christo als θεὸς, von dem historischen Christus aber immer nur als υἱὸς τοῦ θεοῦ spricht, und von dem Vater Jesu

Christi 17, 3. sagt, er sey allein der wahre Gott, μόνος ἀληθινὸς θεός, — keinen völlig genügenden Aufschluß giebt? — Nimmermehr! Und die Warnung vor den Idolen, so klar und wohl motivirt, wenn οὗτος auf Gott bezogen wird, wie dunkel und zusammenhangslos, ja wie verwirrend für die Leser erscheint sie, wenn außer Gott auch Christus ὁ ἀληθινὸς θεὸς genannt wird!

Entscheidungsgründe genug, um die Beziehung des οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς auf Gott für die einzig richtige zu erklären. Satz und Construction sind ganz nach der Analogie von Ev. 17, 3. (ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν) zu deuten und aufzulösen *). Das schwierige καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος erkläre ich dem gemäß aus einer Breviloquenz und Contraction der Gedanken so: Καὶ αὕτη ἐστιν (aus οὗτός ἐστιν zu nehmen) ἡ ζωὴ αἰώνιος. So ist der Sinn des ganzen Satzes dieser: Dieser (ἐν ᾧ ἐσμεν ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ J. Xρ.) ist der allein wahre Gott, und darin allein (in der Erkenntniß, in der Gemeinschaft mit ihm durch den Sohn) besteht das ewige Leben.

V. 21. Da nun der Gott und Vater Jesu Christi der allein wahre Gott ist, und da allein in der Gemeinschaft mit ihm durch Christum ewiges Leben, außer derselben aber der Tod ist: so hütet Euch, Kindlein, (nicht, wie Carpzov will, Kinder des allein wahren Gottes) vor den Idolen d. h. vor den Götzen (vergl. 1 Kor. 8, 4. u. a.), und ihrer Gemeinschaft! — Die Gefahr, vor der Joh. warnt, hörte in den heidenchristlichen Gemeinden des apostol. Zeitalters nie auf, vergl. 1 Kor. 10, 14. Als Joh. schrieb, war diese Gefahr um so größer und die Warnung um so nothwendiger, da

*) Zu künstlich beziehen Einige οὗτος auf das folgende θεὸς, und construiren so: οὗτος θεὸς ἐστιν ὁ ἀληθινὸς καὶ —.

Verfolgung und Verführung von Seiten des heidnischen κόσμος immer drohender wurden, und an den trägen, mit dem Schein und Namen des Christlichen Lebens zufriedenen Halbchristen eine immer leichtere Beute hatten. — Etwas anderes unter den Idolen zu verstehen, etwa gnostische Irrlehren *) und dergl., verbietet so Sprachgebrauch, wie Zusammenhang.

---

*) So Hammond und A.

Einleitung

in

den zweyten und dritten Brief des Johannes.

Erstes Capitel.

Ueber die Johanneische Authentie des zweyten und dritten Briefes.

So entschieden günstig die kirchliche Tradition dem ersten Briefe ist, so ungünstig und zweifelhaft behandelt sie den zweyten und dritten, besonders aber den letzteren.

Die Zeugnisse und Urtheile der alten Kirche über diese beyden Briefe sind folgende:

In der Alexandr. Kirche und Schule scheint man beyde früh gebraucht und fortwährend begünstigt zu haben. Clemens von Alexandrien hatte offenbar mehrere Joh. Briefe in seinem Kanon. Denn indem er in seinen vermischten Anmerkungen *), wo er von dem Unterschiede der Sünden spricht, sich auf das Zeugniß des Apostels Johannes im ersten Briefe 5, 16. beruft, nennt er diesen den grösseren Brief. Daß er wenigstens den zweyten kleineren kannte und gebrauchte, lehrt das Fragment seiner Adumbrationen über denselben **). Diese Adumbrationen sind höchst wahrscheinlich mit den Hypotypposen des Clemens über die ganze heilige Schrift ein und dasselbige. Von den Hypotypposen aber wissen

*) Strom. II, 15. ed. Potter.

**) S. Opp. et Potter pag. 1011. Secunda Ioannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, —

wir aus Eusebius *), daß sie die sämmtlichen katholischen Briefe umfaßt haben, also auch den zweyten und dritten Brief des Johannes, welche beyde zur Zeit des Eusebius zu den sieben katholischen Briefen mit gerechnet wurden. — Origenes, in der Unterscheidung des Echten und Unechten strenger als sein Lehrer Clemens, sagt: Joh. hinterlies außer dem Evangelium und der Apokalypse auch einen Brief, aber nur von sehr wenigen Stichen, — mag seyn, auch einen zweyten und dritten; denn nicht Alle halten diese beyden für echt **); doch enthalten beyde nicht hundert Stichen. Dionysius aber von Alexandr., der Schüler des Origenes, in der Kritik der Johanneischen Schriften unter allen Alexandr. Vätern der strengste und geübteste, scheint unsren beyden Briefen noch günstiger zu seyn und ihre Nichtanerkennung außer Alexandrien noch weniger zu achten, als sein Lehrer. Denn ob er gleich die Hauptbeweise gegen die Echtheit der Apokalypse aus der Abweichung derselben vorzüglich nur vom Evangelium und dem ersten Briefe, als den überall und allezeit als echt anerkannten Schriften des Evangelisten hernimmt, so scheuet er sich doch nicht, auch den zweyten und dritten Brief, wegen ihrer echt Johanneischen Art, zu Anklägern der Apokalypse zu gebrauchen ***). Zwar nennt er sie, nicht ohne Beziehung auf die zweifelhaften Reden über sie in

---

*) H. E. VI, 14. Ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετριμένας πεποίηται διηγήσεις, μὴ δὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών. Τὴν Ιοὺδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς. Vergl. Photii Bibl. Cod. 109.

**) Origenes Comment. in Ioannem lib. V. p. 88. vergl. Euseb. H. E. VI, 25.

***) S. Euseb. H. E. VII, 25. Ἀλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρᾳ φερομένῃ Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὔσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται· ἀλλ' ἀνωνύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται.

der Kirche, φερόμεναι Ἰωάννου (d. h. quae feruntur esse Ioannis): aber auch den ersten Brief nennt Eusebius τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν *); und wie weit Dionysius entfernt war, an der Echtheit unsrer Briefe zu zweifeln, geht besonders daraus hervor, daß er, obgleich sehr geneigt, die Apokalypse für ein Werk des Ephesinischen Presbyters Johannes zu erklären, dennoch aus der anonymen Ueberschrift des zweyten und dritten Briefes, ὁ πρεσβύτερος, nicht nur keine Veranlassung nimmt, eben jenen Ephes. Presbyter für den muthmaßlichen Verfasser derselben zu halten, was doch schon vor Eusebius von Andern geschah, sondern darin vielmehr ein Merkmahl ihrer Johanneischen Authentie findet. Nach Dionysius werden die Urtheile der Alexandriner immer günstiger und zweifelloser über unsre Briefe, wenigstens über den zweyten. Der Bischof Alexander von Alexandien rechtfertigt in seinem Sendschreiben an die Bischöfe seiner Diöces die Excommunication des Arius und seines Anhanges durch namentliche Berufung auf 2 Br. V. 10. **). Eben so günstig, wenigstens dem zweyten Briefe, ist Athanasius ***), und der Verfasser der Synopsis †). Didymus aber legte beyde als zur kathol. Briefsammlung gehörige und echte Schriften des Ev. Joh. aus in seinem Commentar über die kanonischen Briefe.

Noch vortheilhafter, wenigstens über den zweyten Brief, sind die Zeugnisse und Urtheile der Abendländischen Kirche im zweyten und dritten Jahrhundert. Ire-

---

*) S. H. E. III, 25. Es ist hier zweifelhaft, ob φερομ. auf προτέραν oder auf Ἰωάννου geht. Das letztere scheint mir richtiger zu seyn.

**) S. Socrates H. E. 1, 6.

***) Ep. festalis und Ep. ad Monachos. Opp. Athanas. Ed. Patav. Tom. I. p. II. p. 767. und 772.

†) Synops. Script. S. in den Opp. Athanas. Ed. Col. Tom. II. p. 139.

näus beruft sich *) auf den zweyten Brief (V. 11.) mit ausdrücklicher Bezeichnung seines Verfassers (Ioannes, Domini discipulus). Ja so sehr hält er denselben für echt Johanneisch, daß er an einer andern Stelle, wo er den siebenten und achten Vers desselben wörtlich anführt, ihn entweder aus einem Gedächtnißirrthum mit dem ersten verwechselt, oder als Anhang desselbigen betrachtet und gebraucht **). Da Irenäus aus Kleinasien und ein Schüler des Polykarp war, so ist sein Zeugniß, das älteste unter allen, für die Echtheit wenigstens des zweyten Briefes entscheidend. Daß dieser Brief auch in der Römischen Kirche sehr früh als Johanneisch gebraucht wurde, bezeugt das anonyme Fragment bey Muratori ***), worin zwey Briefe des Joh. zu dem Kanon der Röm. Kirche gerechnet werden. Vielleicht aber, daß das Fragment ebenfalls den zweyten Brief für einen integrirenden Theil des ersten hielt und so aus dreyen zweye machte. Wo der Anonymus 1 Joh. 1, 1. 4. citirt, bedient er sich der etwas auffallenden Formel: Ioannes in epistolis suis. Betrachtete er vielleicht die zwey oder drey verschiedenen Briefe, die er hatte, als Ein Briefganzes? Auch die Afrikanische Kirche im 3. Jhdt gebrauchte wenigstens den zweyten Brief als Johanneisch. Auf einer Synode zu Karthago unter Cyprian de haereticis baptizandis giebt Aurelius, Bischof von Chullabi sein Votum mit 2 Br. V. 10. indem er

---

*) S. Adv. Haer. I, 13. Ioannes enim Domini discipulus superextendit damnationem in eos, neque ave a nobis eis dici volens: qui enim dicit, inquit, ave u. s. w.

**) A. a. O. III, 16. 8. Et discipulus eius Ioannes in praedicta epistola (nemlich der ersten) fugere eos praecepit dicens: Multi seductores exierunt in hunc mundum, qui etc.

***) Antiqq. Ital. med. aevi Tom. III. p. 874.: Epistola sane Iudae et supradicti Ioannis duas (ae) in catholica (cis) habentur- —

sagt: Ioannes in epistola sua posuit dicens etc *) — Wie die ältere Syr. Kirche über unsere Briefe geurtheilt habe, ist schwer zu bestimmen. Die Exemplare der Peschito hatten wenigstens seit dem sechsten Jahrhundert den Br. Judä, 2 Petr. und 2 und 3 Johannis nicht. Die jetzt vorhandene Uebersetzung dieser Briefe ist nach dem Urtheile der Kenner kein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito. Hat nun die Peschito (aus der ersten Hälfte des 3 Jhdts) ursprünglich nur die drey größeren Kathol. Briefe, 1 Petr. 1 Joh. Jak., für echt und kanonisch gehalten, die übrigen aber, also auch 2 und 3 Joh., entweder nicht gekannt, oder verworfen? — Ephraem (im 4 Jhdt.) gebraucht in seinen Werken den Brief Judä, den zweyten Petr., und den zweyten Joh. als echt nnd kanonisch **). Da dieser Vater des Griechischen nicht kundig war, so muß er jene Briefe in einer Syr. Uebersetzung gelesen haben; daran ist kein Zweifel. Aber eine ganz andere Frage ist, ob die Uebersetzung dieser Br., die Ephraem hatte, ein ursprünglicher Bestandtheil der Peschito gewesen oder nicht? Im ersteren Falle wäre nicht zu begreifen, wie und warum die Syr. Kirche diesen Theil ihrer Uebersetzung seit Ephraem, wo das Urtheil der Kirchen jenen vier Briefen überall günstiger war, ausgestoßen haben sollte. Viel natürlicher ist anzunehmen, daß diese Briefe darum in allen echten Handschriften der Peschito fehlen, weil sie ursprünglich nicht darin standen, und daß die Uebersetzung derselben, die Ephraem hatte, später gemacht ist, seit man auch in Syrien anfing, die sämmtlichen sieben kathol. Briefe für kanonisch zu halten.

---

*) Opp. Cypriani ed. Oberthür Tom. II. p. 120.

**) Der zweyte Joh. Br. wird angeführt: Ephr. Opp. gr. Tom. 1. p. 76. Tom. III. pag. 52.

Mag seyn, daß man eine Zeitlang diese jüngere Uebersetzung jener Br. der älteren kirchlichen beyfügte. Aber wenn man sie in diesem Falle späterhin wieder davon trennte, so geschah dieß gewiß aus keinem andern Grunde, als weil sie ursprünglich nicht dazu gehört hatte. Ausdrücklich bezeugt dieß ein Syr. Schriftsteller des 12ten Jhdts, und man hat um so weniger Grund, dieß Zeugniß für ungültig zu erklären, da der Indienfahrer Cosmas (6 Jhdt.) dasselbe bestätigt *). So scheint also die Syr. Kirche unsere beyden Joh. Briefe vor dem vierten Jahrhundert nicht gebraucht und nicht gekannt zu haben.

Vielleicht mit besonderer Beziehung auf den Kanon der Syr. Kirche, worin die beyden Briefe im dritten Jhdt. nicht gestanden zu haben scheinen, sagt Eusebius, daß man sie jedenfalls, sie möchten nun vom Evangelisten Johannes oder von einem Andern gleiches Namens herrühren, zu den Antilegomenen rechnen müsse **). Nach Eusebius aber, zu dessen Zeit sie schon in den kirchlichen Sammlungen der sogenannten sieben kathol. Briefe standen ***), werden die Urtheile der Kirchen und Synoden über sie immer günstiger. Die apostol. Kanonen ****), der 60ste Kanon der Synode von Laodicea, das Concilium von Hippo und das von Carthago im vierten Jahrhundert rechnen sie unbedenklich zum Kanon der kathol. Briefe. Aber noch zu Hieronymus Zeit gab es Einige, die, wie er bemerkt, den zweyten und dritten Brief nicht für echt hielten, sondern dem

---

*) S. hierüber Hugs Einleitung ins N. T. Band 1. S. 329 – 337., worauf sich das hier Gesagte bezieht. Vergl. Hassenkamps Anmerkk. über die letzten §§. der Einleitung ins N. T. von Michaelis. S. 14. 15.

**) S. H. E. III, 25.

***) S. Euseb. H. E. II, 23.

****) Can. 85.

Epheſ. Presbyter Johannes zuſchrieben *). Ja ſelbſt noch Oekumenius findet es nöthig, diejenigen zu widerlegen, welche ὠήθησαν, ταύτην, καὶ μετ' αὐτὴν ἐπιστολὴν μὴ εἶναι Ἰωάννου τοῦ ἠγαπημένου, αλλ' ἑτέρου, ὁμωνύμου τούτῳ, beſonders weil es ſich nicht für einen kath. Brief ſchicke, an eine einzelne Perſon geſchrieben zu ſeyn.

Aber ſchon zu Hieronymus Zeit hatten die Briefe den Proceß gegen die Zweifler gewonnen, und wurden ſeitdem von der Kirche immer allgemeiner als echt Johanneiſche Stücke des Kanons anerkannt. In der mittleren Kirche ſind alle Zweifel vergeſſen. Selbſt die Proteſtantiſche Kritik bis auf Grotius läßt den Glauben an die Authentie der Briefe unangetaſtet.

Seit aber Grotius **), ſo viel ich weiß zuerſt, beſcheidentlich zweifelte, haben neuere Kritiker ***) die Echtheit derſelben entſchieden geleugnet, und die Vermuthung einiger Alten von Neuem aufgeſtellt, daß wohl der Epheſiniſche Presbyter Johannes der wahre Verf. der Br. ſeyn möge. Die Zweifelsgründe der neueren Kritik ſind folgende: einmahl die ſchwankende und zwieſpaltige Tradition; ſodann, daß der Verfaſſer ſich in der Ueberſchrift beyder Briefe nicht, wie einem Apoſtel anſtand und üblich war, ὁ ἀπόστολος, ſondern ὁ πρεσβύτερος nenne; ferner die Abweichung des Styles von der Schreibart des erſten Br. und des

---

*) Hieronym. de viris illustr. Cap. 9 : Scripsit autem Ioannes et unam epistolam —, quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae, quarum principium: Senior — — Ioannis Presbyteri asseruntur, cuius et hodie alterum sepulchrum apud Ephesios ostenditur.

**) S. Annotationes in Ep. II. Prooem.

***) S. I. D. Beck. Observationes critico-exeget. Spec. I. Lips. 1798. 4., Fritzſche Bemerk. über die Br. Joh. in in Henke's Muſeum für Religionswiſſenſchaft Bd. 3. St. 1. Bretſchneider in den Probabilien u. A.

Ev.; ein Gemisch von Paulinischen und Johanneischen Elementen scheine auf einen Verfasser hinzudeuten, der die Schriften beyder Apostel fleißig gelesen, aus den Johan. sich aber mehr angeeignet habe, als aus den Paulinischen; endlich aber, daß im zweyten Briefe die Vorschrift V. 10. dem sonst bekannten Charakter des Evangelisten Johannes widerspreche, im dritten Briefe aber die Widerspenstigkeit des Diotrephes gegen die Ermahnungen und Empfehlungen des Verf. sich mit der im apost. Zeitalter überall gültigen unbedingten Auctorität eines Apostels, wie Joh. war, nicht gut reimen lasse.

Dagegen aber läßt sich mit Recht Folgendes einwenden:

Was zuerst das Schwanken und die Zwiespaltigkeit der kirchl. Tradition betrifft, so würde dieses nur dann etwas beweisen, wenn die Echtheit unserer Briefe durchaus unvereinbar damit wäre. Das aber ist der Fall nicht. Daß unsre Briefe vor dem Ende des zweyten Jhdts nirgends erwähnt werden, von da an aber vorzüglich nur der zweyte, und daß über beyde, obwohl Irenäus für die Authentie des zweyten Briefes sichere Bürgschaft leistet, dennoch bis ins 4 Jhdt hinein die bewährtesten Kirchenlehrer und Kenner der früheren Tradition mehr oder weniger zweifelhaft sind, dieß hat seinen Grund theils in der didaktischen Unbedeutendheit des Inhalts beyder Briefe, vorzüglich des dritten, theils in der Art und Weise, wie die älteste Kirche bei der ersten Sammlung und Feststellung des neutestam. Kanons verfuhr. Aus dem ersteren Umstande erhellet, warum auch da, wo beyde Briefe im kirchlichen Kanon gestanden zu haben scheinen, wie im Abendlande, die Kirchenlehrer in ihren Schriften doch nur selten Gebrauch davon machen, und, wenn sie es thun, immer nur den zweyten und zwar fast ausschließ-

lich nur den 10ten und 11ten Vers, höchstens noch den 7ten und 8ten daraus anführen. Ja noch mehr! Da das didaktisch Wichtige im zweyten Briefe nur polemischer Art zu seyn schien, so war auch sein erster häufigster Gebrauch fast nur ein polemischer. Der Polemik verdanken wir die ersten gewissen Zeugnisse von diesem Briefe. Des dritten Briefes hingegen wird fast gar nicht gedacht, eben darum, weil er für Dogmatik und Polemik gar nichts Wichtiges darzubieten schien. Offenbar also nicht irgend ein historisches Bewußtseyn von ihrer Unechtheit, sondern theils ihre Kürze, worauf schon Origenes aufmerksam macht, theils aber und noch mehr ihre didaktische Unwichtigkeit ist es, was die schnellere Verbreitung und den allgemeineren sicheren Gebrauch unserer Briefe im 2 und 3 Jhdt. hemmte. Da nun die Kirchen bei der ersten Sammlung und Fixirung des Kanons nur das allgemein Anerkannte und Gebrauchte (ὁμολογούμενον), nur das als didaktisch wichtig und echt apostolich Erwiesene zuließen: so erklärt sich, wie es gekommen ist, daß die Syr. Kirche unsre Br. in ihrer ersten Uebersetzung und deren Kanon nicht hatte, die Alexandrinische bis ins vierte Jahrhundert darüber schwankte und der aufmerksame Beobachter der kirchlichen Tradition und Gebräuchlichkeit in den ersten drey Jhdten., Eusebius, zweifelhaft dieselbigen zu den Antilegomenen rechnete. Aus der Art, wie Clemens, Origenes, Dionysius v. Alex., Eusebius und A. immer nur von dem zweyten und dritten Briefe zusammt sprechen, scheint hervorzugehen, daß von früh an beyde zusammengehörten und der dritte der zwar weniger beachtete und stille, aber unzertrennliche Begleiter des zweyten war. Wenn daher Irenäus, das anonyme Fragment, und der Afrik. Bisch. Aurelius nur den zweyten erwähnen, so ist dieß durchaus kein Beweis, daß sie den dritten nicht gekannt oder für un-

echt gehalten, sondern nur, daß sie ihn weniger geachtet haben, als den, der Excommunication der Ketzer so sehr günstigen, zweiten.

Wie alt die Vermuthung sey, daß nicht der Apostel, sondern der Ephes. Presbyter Johannes beyder Br. Verf. sey, ist schwer zu sagen. Origenes und Dionysius scheinen noch nichts davon zu wissen. Aber schon Eusebius kennt sie. Das aber ist augenscheinlich, daß diejenigen, die diese Vermuthung, etwa im Zeitalter des Eusebius, zuerst aufbrachten, durchaus keinen historischen und überhaupt keinen weiteren Grund dazu hatten, als die Ungewißheit der älteren Tradition und, wie Hieronymus andeutet, die auffallende Selbstbezeichnung des Verfassers in beyden Briefen: ὁ πρεσβύτερος. Die Existenz dieses Presbyters ist in der neuern Zeit mit Unrecht bezweifelt worden. Eusebius steht genugsam dafür ein *). Aber nur die Existenz dieses Presbyters war den Alten bekannt; von seiner Autorschaft wußte Niemand Gewisses.

So läßt sich also die Echtheit unserer Briefe mit der allerdings lange zweifelhaften und zwiespaltigen Tradition der Kirche recht gut vereinigen. Damit aber ist die Hauptschwierigkeit der Authentie unserer Br. gehoben. Denn was die andern Gründe dagegen betrifft, so hat es damit in der That viel weniger auf sich.

Grotius kann es nicht überwinden, daß sich der Apostel Johannes in beyden Briefen ὁ πρεσβύτερος nennt. Ist dieß Amtsname, so ist es allerdings sehr auffallend und schwer zu erklären, warum Johannes nicht den üblicheren Namen seiner Würde und seines Amtes gebraucht. Die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 1. hilft wenig, denn der Fall ist ein anderer. Man sagt **), Joh.

---

*) S. H. E. III, 39.

**) S. Wolf. Cur. phil. zu 2 Joh. 1.

war damahls unter den noch lebenden Aposteln der älteste und als Senior der Apostel nenne er sich so. Eine leere Vermuthung und ein leerer Titel! Auch daß Presbyter und Bischof damals gleichbedeutende Namen waren *), erklärt nichts, weil die Apostel sich nicht Bischöfe zu nennen pflegten. Bertholdt meint **), Johannes nenne sich so als Vorsteher sämmtlicher Gemeinden in Kleinasien. Aber gerade in diesem Falle würde es eher ὁ ἐπίσκοπος heißen, und eine nähere Bestimmung nicht fehlen dürfen. Wie unwahrscheinlich auch, derselbe Johannes, der sich in dem amtlichen Schreiben, dem ersten Briefe, gar nicht nennt und bezeichnet, soll diesen beyden kleinen Privatschreiben an vertraute Freunde, deren Ueberbringung sicher war, einen vornehmklingenden Titel ohne Namen vorangesetzt haben! Viel natürlicher ist es, anzunehmen, der Apostel Johannes sey in dem Kreise, worin er gegen das Ende seines Lebens wirkte, wegen seines hohen Alters vorzugsweise ὁ πρεσβύτερος genannt worden, und unter diesem Ehrennamen besonders unter seinen vertrauteren Freunden auch ohne nähere Bezeichnung seiner Person und Würde hinlänglich bekannt, habe er sich in traulichen Briefen, wie die unsrigen sind, desselben gewöhnlich bedient ***). In der schönen Erzählung von Johannes und dem Jüngling bei Clemens von Alex. in der Homilie: τίς ὁ σωζόμενος πλού-

---

*) Diese Erklärnng führt Oekumenius an zu 2 Joh. 1.

**) S. Einleitung Bd. 6. S. 3645.

***) So sagt Oekumenius zn 2 Joh. 1., Joh. nenne sich nicht Apostel, vielleicht weil er das Evangel. in Kleinasien nicht zuerst gepredigt habe, sondern Paulus, auch nicht Knecht Gottes, weil er ἐθάρρει διὰ τὸ ἄγαν ἠγαπῆσθαι ἔξω τοῦ τῆς δουλείας εἶναι φόβου. Er nenne sich Presbyter, γεραιὸς ὢν ἤδη.

σιος *) nennt nicht nur Johannes in der rührenden Anrede an den wiedergefundenen Jüngling sich selbst, τὸν γέροντα **), sondern er wird auch von Clemens mitten in der Erzählung so genannt, ὁ γέρων schlechthin. Der Fall ist ein anderer; Johannes nennt sich und wird hier ὁ γέρων genannt, vorzüglich im Gegensatz gegen den Jüngling: aber man erkennt doch daraus die Möglichkeit, wie Joh. sich in unsern Briefen in Beziehung auf sein Alter ὁ πρεσβύτερος nennen konnte. Aehnlich nennt sich Paulus der Apostel in dem traulichen Briefe an den Philemon in der Ueberschrift nicht, wie in den amtlichen Schreiben, ὁ ἀπόστολος, sondern Παῦλος, δέσμιος Ἰ. Χρ. (er schrieb aus seiner Gefangenschaft in Rom), Vers 9 aber sagt er: διὰ τὴν ἀγάπην μᾶλλον παρακαλῶ, τοιοῦτος ὤν, ὡς Παῦλος, πρεσβύτης, νυνὶ δὲ καὶ δέσμιος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Aber warum nennt sich Joh. nicht wie Paulus, πρεσβύτης? Vielleicht daß er irgend eine Anspielung auf den Amtsnamen beabsichtigte, oder ein höheres Alter ausdrücken wollte, als πρεσβύτης bezeichnet. Auf jeden Fall ist immer noch leichter zu erklären, warum der Apostel Joh., als warum der Presbyter Joh., ohne seinen Namen zu nennen, sich ὁ πρεσβύτερος nennt.

Die Gegner der Authentie unsrer Br. sagen, der Styl sei nicht rein Johanneisch, er mische sich mit Paulinischen Ausdrucksweisen. Pauliniſches findet man 2 Br. V. 3. (vergl. 2 Tim. 1, 2.) V. 8. 3 Br. V. 2. ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι, V. 6. προπέμπειν, ἀξίως θεοῦ V. 9. φιλοπροτεύων V. 10. φλυαρῶν. Aber Pauliniſche Ausdrücke findet man einzeln auch im ersten Br. und im Evangel. in Menge. Einzelne Ausdrücke be-

---

*) Ed. Segaar Cap. 42. vergl. Euseb. H. E. III, 23.

**) Τί με φέυγεις, τέκνον, τὸν σεαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνὸν, τὸν γέροντα;

stimmen nie den Sprachcharakter einer Schrift. Sonst könnten auch die Paulin. Briefe einmahl für Johanneische gehalten werden. Der Gruß 2 Br. 1—3. ist so wenig ausschließlich Paulinisch, daß, wenn man die allgemein übliche apostol. Grußformel V. 3. ausnimmt, man Mühe hat, auch nur einen einzigen eigenthümlich Paulinischen Satz daraus zu construiren. Das Wort φιλοπρωτεύων 3 Br. 9. findet sich nicht einmahl bey Paulus. Ueberhaupt aber müßte man alle Sprachcharakteristik aufgeben und allen philologischen Sinn verleugnen, wenn man die völlige Identität des Styles in unsren Briefen und im ersten, die bis auf Kleinigkeiten in der Construction sich erstreckt, verkennen wollte *). Ja in dem Maaß ist der Styl unserer Briefe Johanneisch, daß man schon um deß Willen allein geneigt seyn müßte, ihre Authentie anzuerkennen. Aber alle Zweifel verschwinden, wenn man den Ton und die Grundgedanken unserer Briefe vergleicht. Die Aehnlichkeit, ja die Einerleyheit springt so sehr in die Augen, daß der neueste Gegner des ersten Briefes, Dr. Bretschneider, darauf sogar einen Hauptbeweis für die Unechtheit desselben gründet. Es gilt hier unbedenklich die Disjunction: Alle drei sind zusammt entweder echt Johanneisch, oder unecht.

Aber 2 Br. 10 und 11. sagt man, widerspricht dem Charakter des Johannes. Unmöglich könne der Jünger, der den Liebesgeist des Evangeliums am lebendigsten aufgefaßt habe und auf allen Blättern seines ersten Br. predige, eine so intolerante Vorschrift geben, wie er hier V. 10. thue. Die Christliche Liebe weise die Irrenden zurecht, stoße sie nicht von sich; unser Brief dagegen verbiete sogar die Gastfreundschaft und den Christlichen Gruß gegen solche. Aber wenn

*) S. Eichhorns Einleit. Bd. 2. S. 320 f.

Joh., der Verf. des ersten Br., dieß nicht soll geschrieben haben können, so kann es auch der problematische Verfasser dieses zweyten Briefes selbst nicht geschrieben haben. Denn widerspricht V. 10 und 11. dem Inhalte des ersten Br., so widerspricht es auch dem 5ten Verse in diesem Briefe, wo die Bruderliebe ebenfalls ausdrücklich als Grundgebot des Evang. angegeben wird. Aber der Widerspruch ist nur scheinbar, und die hartscheinende Vorschrift, auch ohne alle mildernde Auslegung, echt Johanneisch *). Sie ist ein natürlicher Ausfluß der Johanneischen κρίσις, nach der die ἀγάπη auf der irrthumlosen ἀλήθεια und diese auf dem Glauben an Jesum den Christ, so wie auf der Erkenntniß Gottes, als des reinsten Lichtes, beruhet.

Noch weniger Grund hat der Einwurf von Grotius, daß die Widerspenstigkeit des Diotrephes Br. 3. gegen den Apostel Johannes unglaublich sey in einer Zeit, wo sich der göttlichen Auctorität eines Apostels nicht leicht ein Christ widersetzt habe. Aber abgesehen davon, daß das Verhältniß des Diotrephes zu Johannes nicht klar genug ist, und unbestimmbar bleibt, worin und warum jener den Bitten und Ermahnungen des Apostels kein Gehör gab: so hat die Erscheinung eines ehrgeizigen Kirchenvorstehers, wie Diotrephes war, im apostol. Zeitalter an sich gar nichts Auffallendes. Die Widersetzlichkeit des Diotr. gegen den Apostel ist nicht ohne Beispiel in dieser Zeit; schon Paulus mußte sich von Ehrgeizigen viel gefallen lassen,

---

*) Vergl. die Erzählung bey Irenäus von der Begegnung Johannis mit Cerinth im Bade zu Ephesus, adv. Haereses III, 3. Irenäus fügt hinzu: Et ipse autem Polycarpus Marcioni aliquando occurrenti sibi et dicenti: cognosce nos, respondit: cognosco te, primigenitum Satanae. Tantum apostoli et horum discipuli habuerunt timorem, ne verbo tenus communicarent alicui eorum, qui adulteraverant veritatem.

1 Kor. 1, 12. 6, 9 ff. 2 Kor. 10. 2 Tim. 4, 15. u. a. *). Viel unwahrscheinlicher aber ist, daß der bloße Presbyter Johannes, auch ohne sich zu nennen und weiter zu legitimiren, irgendwo in jener Zeit eine solche Auctorität gehabt haben soll, wie der Verfasser unsrer Briefe gehabt haben muß, da er 2 Br. 10. die Irrlehrer aufzunehmen und zu grüßen verbot, und 3 Br. 10. sagen konnte, er werde, wenn er komme, den Diotrephes zur Rede stellen.

So scheint also die Joh. Authentie unsrer Briefe hinlänglich gerechtfertigt werden zu können. So lange die Echtheit des Evangel. und des ersten Briefes außer allem Zweifel ist, ist jeder Versuch, die Echtheit jener wankend zu machen, eitel und vergeblich. Ein Werk des Betrugs können sie nicht seyn; dafür sind sie zu unbedeutend und unabsichtlich. Wären sie unecht und ein Werk des Ephes. Presbyters Johannes, so ist bey so unbedeutendem Inhalt und ihrer Kleinheit eben so schwer zu begreifen, was die alte Kirche vermochte, sie für apostolisch johanneisch zu halten, als es in diesem Falle unerklärlich ist, warum man sie viel später dem Presbyter, als dem Apostel Johannes zuschrieb.

Zweytes Capitel.

Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία, an die der zweyte, und über den Γαΐος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

1. Ueber die ἐκλεκτὴ Κυρία im ersten Briefe.

Schon die Alten waren darüber verschiedener Mei-

---

*) S. Hammond gegen Grotius in der Vorerinnerung zum 2. Br.

nung *). Einige verstanden darunter irgend eine Christliche Matrone, die entweder Ἐκλεκτὴ oder Κυρία geheißen habe **). Andere ***) aber, entweder weil ihnen anstößig war, daß der Apostel an eine Frau geschrieben †), oder vielleicht, um dem Briefe eine größere Bedeutsamkeit und Gehörigkeit zur katholischen Briefsammlung zu geben, behaupteten, durch die Vergleichung mit 1 Petr. 5, 13. ††), wo nicht veranlaßt, doch begünstigt, Johannes bezeichne damit entweder eine einzelne nicht näher bestimmte Gemeinde, oder die Christliche Kirche überhaupt †††). Die letztere Meinung hat, so abentheuerlich und haltlos sie ist, offenbar ein Product der allegorischen Auslegung der Alten, dennoch auch unter den Neueren viele Freunde und Vertheidiger gefunden ††††), die zum Theil noch weiter gegangen sind, als

---

*) S. die Scholien bey Matthäi pag. 232. und Oekumenius zu d. St.

**) So die ὑπόθεσις des zweyten Br. bey Matthäi pag. 150., der Verf. der Synops. script. S. und Oekumenius zu d. St.

***) So Clemens in den Adumbr., wo es heißt: significat autem electionem Ecclesiae sanctae: Hieronymus Ep. XI. ad Ageruchiam; die Scholien bey Matthäi p. 151. zu V. 1. Cassiodor zu Ep. 2.

†) Hierher gehört die apologetische Bemerk. von Oekumenius: Πρὸς δὲ γυναῖκα γράφων πιστὴν οὐδὲν ὑπεστείλατο, ὅτι ἐν Χρ. Ἰησοῦ οὐδὲ ἄρρεν, οὐδὲ θῆλυ οἶδε.

††) Wie kam Clemens dazu in der Adumbr. zu sagen: Scripta est — ad quandam Babyloniam Electam nomine, wenn er nicht 1 Petr. 5, 13. im Auge hatte?

†††) Das letztere behauptet Hieronymus, das erstere Cassiodor, bey dem es heißt: Ioannes Senior, quoniam aetate provectus, electae Dominae scribit ecclesiae, filiisque eius, quos sacro fonte genuerat, vergl. die Scholien bey Matthäi.

††††) S. Wolfii Cur. zu 2 Br. V. 1., wo die ältere Litteratur dieser Meinung verzeichnet ist. Unter den Neueren haben sich J. D. Michaelis in der Einl. ins N. T. und Dr. Augusti, Kath. Br. Bd. 2. S. 202 ff. dafür erklärt. —

die Alten, ihre Erfinder. Weil doch die nähere Namenbestimmung der Christlichen Matrone allerley Schwierigkeiten habe, weil V. 5. καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, Κυρία, — ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους dem Mißverstand der Spötter ausgesetzt sey, und den Wohlstand zu verletzen scheine, oder weil schwer zu erklären sey, wie ein bloßes Handbillet an eine einzelne Christliche Matrone in die Sammlung der katholischen Briefe habe aufgenommen werden können, so sey es, meint man, viel schicklicher anzunehmen, der Brief sey entweder an die Christliche Kirche überhaupt, oder, weil dazu der Brief zu klein und zu individuell sey, an eine einzelne Christliche Gemeinde gerichtet, etwa an die Gemeinde zu Philadelphia *), oder zu Jerusalem, die vom Herrn unmittelbar gestiftete **), oder an irgend eine ungenannte am Sonntag zusammenkommende Christl. Gemeinde ***).

Das Einzige, wodurch diese Ansicht sich einigermaßen entschuldigt oder berechtigt glauben könnte, ist die vermeintliche Schwierigkeit, die Aufnahme des Briefes an eine einzelne Person in die Sammlung der kathol. Briefe genügend zu erklären. Allein auch der dritte ist an eine einzelne Person gerichtet und Niemandem fällt ein, aus Cajus eine Gemeinde zu machen. Es ist aber überhaupt sehr zweifelhaft, was die Alten bey der ersten Sammlung der kathol. Briefe unter einem kathol. Briefe verstanden haben. Haben sie encyclische Briefe darunter verstanden, so wäre, wenn unser Br. an eine einzelne Gemeinde gerichtet wäre, seine Aufnahme

---

*) So Whiston.

**) Deßhalb Κυρία. So Dr. Augusti a. a. O.

***) Unter ἐκκλησίᾳ κυρίᾳ verstand man nach Suidas die regelmäßig gehaltenen Volksversammlungen. Hierauf bauet J. D. Michaelis a. a. O. die haltloseste aller Hypothesen. Er selbst bemerkt dagegen, Κυρία komme in diesem Sinne freylich sonst nirgends vor, nemlich allein und ohne ἐκκλησία.

in die kathol. Briefsammlung dadurch noch gar nicht erklärt: man müßte in diesem Falle vielmehr annehmen, er sey an mehrere Gemeinden zugleich oder an die ganze Christliche Kirche überhaupt gerichtet, was aber die Ueberschrift und V. 12. und 13. durchaus nicht erlauben. Sind unter den kathol. Briefen alle echt apostolischen Briefe außer den Paulinischen (ὁ ἀπόστολος) zu verstehen, so ist die Schwierigkeit gar nicht da. Aber selbst im andern Falle, wenn die Alten ursprünglich nur solche Br. katholisch genannt haben, die wirklich encyclisch waren: so muß man wissen, daß der zweyte wie der dritte Br. hie und da ursprünglich nicht zur kathol. Briefsammlung gehörten, und daß, wo sie früher oder später darin aufgenommen wurden, dieß geschehen konnte, entweder weil man sie nur als integrirende Anhänge oder Begleitung des ersten betrachtete, oder weil man zu ihrer kanonischen Aufbewahrung keinen schicklicheren Ort im Kanon für sie wußte, als neben dem ersten, wodurch, da sie so klein waren, die ursprüngliche Bedeutung der kathol. Briefsammlung nicht im mindesten verändert zu werden brauchte.

Läßt sich nun so die vermeintliche Schwierigkeit wegen der Aufnahme unseres Br. in die kathol. Briefsammlung in jedem Falle genügend heben: so fällt die Hypothese, daß unter der ἐκλ. κυρ. entweder die ganze Kirche oder eine einzelne Gemeinde zu verstehen sey, von selbst über den Haufen. Auf eine philologische Rechtfertigung muß diese Hypothese überhaupt verzichten, da kein vernünftiger Grund denkbar ist, warum Johannes wider allen Sprachgebrauch und alle apostol. Sitte die Kirche überhaupt oder eine einzelne Gemeinde und ihre Glieder auf eine so mystisch allegorische Weise sollte bezeichnet haben. Vergebens sucht man in der ganzen apostolischen und apokryphischen Litteratur nach einem ähnlichen Beyspiel. Auch würde der Brief an eine Ge-

meinde, oder gar an die ganze Kirche wohl größer und inhaltreicher geworden seyn. —

Ist aber unter der ἐκλ. κυρ. auf jeden Fall eine einzelne Person zu verstehen: so fragt sich, wie die Christliche Matrone, die eine Freundinn des Johannes, vielleicht eine Witwe bey Jahren und Mutter mehrerer Christlichen Kinder (Söhne, οὕς V. 1. *), wie es scheint) war, geheißen habe, ob Ἐκλεκτὴ, oder Κυρία?

Ἐκλεκτὴ, wie Grotius, Wetstein u. A. wollen, kann sie nicht geheißen haben. Dagegen ist theils die Stellung der Worte (es müßte in diesem Falle heißen entweder τῇ κυρίᾳ Ἐκλ. oder Ἐκλ. τῇ κυρίᾳ), theils V. 13., wo die Schwester der Frau offenbar ἐκλεκτὴ genannt wird in keinem andern Sinne, als in welchem Paulus den Rufus so nennt, in Beziehung nemlich auf die göttliche ἐκλογὴ, Röm. 16, 13., theils endlich, wie es scheint, auch die Anrede V. 5. Κυρία. Auch scheint der Frauenname Ἐκλεκτὴ wenigstens im apost. Zeitalter noch nicht üblich gewesen zu seyn, eben weil dieses Wort, wie ἅγιος und dergl. eine allgemeinere Bezeichnung aller Christen war **).

Da der Frauenname Κυρία damahls nicht ungewöhnlich war ***), so ist viel wahrscheinlicher, die Christliche

---

*) Weil man diese τέκνα für Töchter hielt, überschrieb man den Br. ad virgines, πρὸς παρθένους.

**) Der Mannsname Electus kommt vor: Herodian. lib. I. Tzetzes Chiliad. VI. hist. 55.

***) S. Corp. Inscript. Gruter pag. 1127. num. XI.: φένιπος καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ Κυρία., vergl. Lexicon Hagiologic. Lips. 1719. p. 448., wo zwey Martyrinnen des Namens vorkommen. Inscript. Florent. ed. Gorius pag. 63. num. 173, wo Cyria (Curia) Felicula, welches Felicula auch mit andern Eigennamen verbunden vorkommt, z. B. mit Claudia Aemilia und dergl. bey Symmachus lib V, ep. 76. und lib X. ep. 45. 46., wo Cyriades. Der Mannsname Κυρίος ist nicht selten. Vergl. hierüber Heumann Poecile de Cyria Ioannis. Tom II, p. 421 sqq. Tom. III. p. 14 sqq.

Frau habe Κυρία geheißen *). Wenn Johannes ein streng classischer Schriftsteller wäre, so würde man allerdings in diesem Falle verlangen müssen, Κυρίᾳ τῇ ἐκλεκτῇ geschrieben zu sehen, vergl. V. 13. Röm., 16, 15., in welcher letzteren Stelle aber das bey ἐκλεκτὸν stehende ἐν κυρίῳ die Voranstellung des Eigennamens nothwendig gemacht zu haben scheint. Johannes aber ist kein Classiker, und die Voranstellung von ἐκλεκτῇ findet theils in der Auslassung des Artikels, theils in der damahls vielleicht schon wenig mehr accentuirten Gebräuchlichkeit des Beyworts ἐκλ. hinlängliche Entschuldigung **).

Auf keinen Fall hat man Ursach mit Ritmeier und Wolf anzunehmen, beydes, ἐκλ. und κυρ., sey appellativisch und die Frau sey gar nicht namentlich bezeichnet worden. Dagegen ist die Analogie des dritten Briefes und der Briefstyl der Alten.

Ob nun die Κυρία etwa eine Diakonissinn gewesen sey, oder nicht, wo in Kleinasien sie gewohnt habe, diese und dergleichen Fragen sind erlaubt zu thun, aber schwer zu beantworten.

2. Ueber den Γαΐος, an den der dritte Brief geschrieben ist.

Es werden im N. T. außer unsrer Stelle noch drey Cajus erwähnt: Cajus in Korinth Röm 16, 23. 1 Kor. 1, 15., Cajus aus Macedonien AG. 19, 29., Cajus aus Derbe AG. 20, 4. Wenn einer von diesen dreyen der unsrige ist, so kann es nur der letzte seyn ***). Da aber der Name Cajus überall sehr gewöhnlich war, und die Personen des Joh. Zeitalters zum Theil wohl schon

---

*) So Heumann, Bengel, Carpzov und A.

**) S. 1 Petri 1, 1., wo Πέτρος, ἀπόστολος Ἰ. Χ., ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις.

***) S. Wolfii Curae zu 3 Br. 1.

ganz andere seyn mochten, als die in der Paulinischen Begleitung: so kann unser Cajus auch ein ganz anderer seyn. Uebrigens scheint er ein in seiner Gemeinde angesehener Mann gewesen zu seyn, — wo aber und ob er irgend ein kirchliches Amt gehabt, bleibt unbestimmbar. — Auf jeden Fall wohnte er in einer andern Gemeinde, als die Kyria. Hätten beyde an demselbigen Orte gelebt, so wäre die gegenseitige Rücksichtslosigkeit beyder Briefe unerklärlich.

Drittes Capitel.

Ueber Veranlassung und Zweck, Ort und Zeit der Abfassung beyder Briefe.

Wären, wie Einige meinen *), beyde Briefe Begleitungs- und Zueignungsschreiben des ersten Br. und des Evangeliums: so würde dieser Zweck bestimmter angegeben und jene beyden Schriften darin wohl irgendwie erwähnt, ja genauer bezeichnet worden seyn. Dieß aber ist der Fall nicht. Auf das Evangelium findet sich nirgends auch nur eine entfernte Rücksicht. Im zweyten Briefe finden wir einige Hauptgedanken des ersten wieder, s. V. 5. 6. 7., aber ohne alle Hinweisung auf diesen. Nur früheren mündlichen Unterricht scheint Joh. vorauszusetzen. Ist der zweyte Brief nur die Begleitung des ersten, wozu dann in jenem die Wiederholung einiger Hauptgedanken aus diesem? Auch würde in diesem Falle die Vorschrift V. 9—11., die gar nichts persönliches hat, schicklicher im ersten, als dem Hauptbriefe stehen. Auch ist dagegen V. 12. Im dritten Br.

---

*) So Kleucker über den Urspr. und Zweck der apost. Br. S. 324. ff. und A.

wird V. 9. eines Briefes an die Gemeinde, worin Cajus lebte, gedacht. Aber es fragt sich, ob Johannes diesen Brief an die Gemeinde wirklich geschrieben hat, oder nur schreiben wollte, wenn Diotrephes weniger widerspenstiger wäre, als er war. Selbst im ersteren Falle kann unser erster Joh. Br. nicht gemeint seyn, weil dieser an keine einzelne Gemeinde gerichtet ist und nichts von dem enthält, was jener nach V. 10. enthalten haben muß.

Beyde Briefe, der zweyte wie der dritte, sind offenbar zwey von einander so wie von dem ersten Br. und dem Ev. völlig unabhängige, selbstständige und auf verschiedene Gemeinden bezügliche Privatschreiben.

Veranlassung und Zweck des zweyten Br. liegen in den höchst unvollkommen angedeuteten persönlichen Verhältnissen des Joh. zur Kyria und deren Kindern. Joh., scheint es, hatte irgend eine Gelegenheit an seine Freundin zu schreiben. Weil er aber bald selbst zu kommen hoffte, so schreibt er kurz und nur das Nöthigste, nicht um sich anzumelden, was er nur gelegentlich und am Schlusse thut, sondern vielmehr zunächst um der Freundinn Glück zu wünschen zu dem echt Christlichen Wandel ihrer Söhne, wovon er vielleicht erst kürzlich die erfreuliche Erfahrung gemacht hatte. Zugleich aber ermahnt er sie zum treuen Festhalten an der Christlichen Wahrheit und Liebe, so wie zu einem immer strengeren Ausscheiden und Fernhalten alles Antichristlichen, nicht als wäre, was das letztere betrifft, die Kyria in dieser Hinsicht unvorsichtig und nicht ganz frey gewesen von antichristlichen Irrthümern, sondern offenbar nur deshalb, weil er seine Freundinn gern vor jedem Schaden bewahren, und keine Gelegenheit vorbeygehen lassen wollte, um auf die Nothwendigkeit der *κρίσις* überall aufmerksam zu machen. War die Kyria eine angesehene Frau in ihrer

Gemeinde, so erklärt sich, wie Joh. gerade ihr (vergl. 1 Tim. 5, 10.) die Vorschrift geben konnte, die Christliche Gastfreundschaft den antichristlichen Irrlehrern gänzlich zu versagen.

Der dritte Brief scheint, nach V. 6. zu urtheilen, ein Empfehlungsschreiben für reisende Christen zu seyn. Vielleicht, daß dieß des Br. nächste Veranlassung und Zweck war. Zugleich aber scheint Johannes den Cajus wegen seiner früher bewiesenen Liebe und Freundlichkeit gegen reisende Brüder beloben zu wollen. Cajus war, wie schon bemerkt, wahrscheinlich ein angesehener Mann in der Gemeinde, deren Vorsteher, Diotrephes, gegen die Fremden sich unfreundlich und gegen den Apostel widerspenstig bewiesen hatte. Ob Demetrius V. 12. unter den Reisenden sich befand, die Joh. dem Cajus empfiehlt, ob er vielleicht der Ueberbringer des Br. war, ist nicht klar, aber immer wahrscheinlicher, als daß derselbe in der Gemeinde des Cajus wohnhaft war. Weil Joh. selbst sehr bald zum Cajus zu kommen hoffte, so ist der Brief ebenfalls sehr kurz und nur andeutend.

So unmöglich es ist, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit anzugeben, wo die Kyria und wo Cajus gewohnt, so wenig ist es möglich, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, von wo aus Joh. an jene, von wo aus er an diesen geschrieben habe. War Ephesus in dieser Zeit der gewöhnliche Wohnsitz des Apostels, und bezieht sich sowohl 2 Br. V. 12 als 3 Br. V. 14. auf eine nahe apostolische Inspectionsreise, so ist das Wahrscheinlichste, daß beyde Briefe in Ephesus geschrieben sind, und daß die Gemeinden, in denen Kyria und Cajus wohnten, in Kleinasien lagen, und, zu dem Johanneischen Gemeindekreise gehörig, von dem Apostel von Ephesus aus besucht zu werden pflegten *).

*) Eine solche Inspectionsreise des Joh. von Ephesus aus wird Euseb. H. E. III, 23. beschrieben.

Die Hugsche Ansicht, daß beyde Br. von Patmos aus geschrieben seyen nach Ephesus, ist schon oben widerlegt worden *).

Die Abfassungszeit beyder Briefe ist und bleibt unbestimmbar. Im Exil kann sie Joh. so wenig geschrieben haben, als den ersten; 2 Br. 12. 3 Br. 13. beweisen nichts **). Wahrscheinlich sind sie beyde zu gleicher Zeit geschrieben, kurz vor einer und derselben Reise des Apostels; vielleicht aber ist der dritte etwas später geschrieben, als der zweyte, denn 3 Br. 14. heißt es: ἐλπίζω ἐνθέως ἰδεῖν σε, 2 Br. 12. aber bloß: ἐλπ. ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Joh. schrieb beyde als Greis, aber wann? Die Briefe selbst enthalten keine Spur von irgend einer Zeitbestimmung. Ob beyde vor ***) oder nach dem ersten Br. geschrieben seyen, ist schwer zu bestimmen. Doch ist das letztere wahrscheinlicher, weil der zweyte Brief eine ausführlichere Belehrung über die Irrlehrer, wie sie im ersten Br. gegeben wird, vorauszusetzen scheint, eine ausdrückliche Beziehung auf den ersten aber nicht nothwendig war. Auf keinen Fall kann die beabsichtigte Reise und der weniger altersschwache Ton und Styl, den man im zweyten und dritten Br. bemerkt haben will, ein Grund seyn, beyde für früher geschrieben zu halten, als den ersten. Man weiß weder, wie weit und beschwerlich die Reise war, noch auch, daß Joh. im hohen Alter dergleichen nicht mehr habe unternehmen können †); auch ist die Differenz des jüngeren und älteren Tones und Styles unerweislich ††).

---

*) S. Einleit. in den ersten Br.
**) Ebendaselbst.
***) So Lange und Eichhorn.
†) Aus Euseb. H. E. III, 23. sieht man, daß Joh. auch im hohen Alter weite und — beschwerliche Reisen machte.
††) S. Einl. in den ersten Br.

Auslegung

des zweyten und dritten Briefes.

Zweyter Brief.

Die erweiterte Ueberschrift und Grußformel V. 1 — 3 ist mit der im Br. an die Römer, Gal., Titus zu vergleichen.

Unter τοῖς τέκνοις V. 1. sind wegen des folgenden οὕς, vergl. V. 4., am wahrscheinlichsten nur Söhne zu verstehen. Carpzov behauptet das Gegentheil; aber die Stellen Matth., 28, 29. AG. 15, 17. Gal. 3, 16. Gen. 3, 15., worauf er sich beruft, beweisen nichts. Zu ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ vergl. 1 Br. 3, 18. Ἔστι γὰρ, sagt Oekum., καὶ ἐπιπλάστως ἀγαπᾷν, στόματι. Πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, d. i. alle (hiesigen) Christen (welche die Söhne der Kyria kennen).

V. 2. Carpzov verbindet διὰ τὴν ἀλήθειαν — mit V. 3., was aber kaum irgend einen, geschweige denn einen schicklichen Sinn giebt; auch pflegen die Apostel ihren Gruß immer frey und unabhängig zu stellen, gerade, wie hier, wenn V. 3. mit V. 2. nicht zusammenhängt, vergl. sämmtliche Grußformeln in den Paul. und Petr. Br. So Construction, wie Zusammenhang gebieten, V. 2. mit V. 1. unmittelbar zu verknüpfen, und zwar so, daß διὰ τὴν ἀλήθειαν zu οὕς ἐγὼ ἀγαπῶ — καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες — bezogen wird. Nur muß man die in den neueren Ausgaben Sitte gewordene Parenthese der Worte καὶ οὐκ τὴν —

ἀλήθειαν V. 1. weglassen; sie stört die Klarheit der Beziehung, und ist auch, weil V. 2. sich nicht bloß auf ἐγὼ, sondern auch auf πάντες bezieht, nicht ganz richtig. Ich und alle (hiesigen) Christen, will Joh. sagen, wir lieben Deine (in der Christlichen Wahrheit wandelnden, vergl. V. 4) Kinder wegen der in uns bleibenden Wahrheit. — Die Gemeinschaft der Christlichen Wahrheit, besonders die Treue im Glauben ist ein zwingender Grund der Christlichen Bruderliebe. — Einfacher wäre der Gedanke, wenn es statt μένουσαν hieße ἐνοικοῦσαν, wie Cod. A. liest, oder οὖσαν; prägnanter aber und Johanneischer ist das von allen Auctoritäten geschützte μένουσαν. — Ἐν ἡμῖν und μεθ' ἡμῶν spricht Joh. communicative in Beziehung auf πάντες V. 1. — Das μένουσαν führt zu dem Wunsch, καὶ μεθ' ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα! — Als hätte Joh. statt μένουσαν, ἥ μένει geschrieben, fährt er fort καὶ, nicht ἥ. Nur Nachläßigkeit der Construction ist dieß, wie Offenb. 1, 5. 6., kein Hebraismus, wonach καὶ zuweilen für das Relativum steht, oder zu stehen scheint *). Μεθ' ἡμῶν steht hier für ἐν ἡμῖν, das weitere Verhältniß für das engere.

Der gewöhnliche Gr. Briefstyl würde am Schluß von V. 2. χαίρειν setzen, s. Jak. 1, 1. Statt dieses weltlichen Grußes aber folgt hier V. 3. der übliche apostolische Gruß **). Die Formel entspricht noch am meisten der Paul., besonders in den Pastoralbriefen; nur ist die letztere meist kürzer; auch schreibt Paulus

---

*) Die bey Wahl und Bretschneider angegebenen Fälle sind anderer Art, als der unsrige, und nicht in allen ist's nöthig, καὶ für das Relativum zu nehmen.

**) Es ist gewöhnlich, in den apostol. Briefüberschriften vor dem apost. Gruß das χαίρειν des weltlichen Briefstyles zu ergänzen. Aber gewiß richtiger ist es, zu sagen, der apost. Gruß vertrete die Stelle des χαίρειν oder εὖ πράττειν.

nie so ausführlich ἔσται *) μεϑ' ὑμῶν **), und statt παρὰ, wie hier, sagt er ἀπὸ; auch das τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ist dem Joh. eigenthümlich. — Χάρις und ἔλεος verhalten sich so zu einander, daß ἔλεος die besondere Beziehung der χάρις auf die Versöhnung durch Christum ausdrückt. Das Product, das Geschenk der erbarmungsvollen Gnade ist die Christliche εἰρήνη. Das in mehreren und bedeutenden Auctoritäten fehlende κυρίου scheint nicht Johanneisch und aus den Paul. Grußformeln herübergekommen zu seyn. Ἐν ἀληϑείᾳ ἐπιφέρει καὶ ἀγάπῃ, bemerkt Oekumenius, ἀσφάλειαν τῷ λόγῳ περιποιῶν καὶ γνώρισμα, ἧς φησὶν ἀγάπης. Richtiger und klarer bezieht Grotius ἐν ἀληϑ. καὶ ἀγάπῃ auf ἔσται μεϑ' ὑμῶν: per cognitionem veri et dilectionem mutuam; nam per haec in nos Dei beneficia provocamus, conservamus, augemus.

V. 4. giebt die nächste Veranlassung des Br. an. Ἐκ τῶν τέκνων — entweder waren nur einige Kinder der Kyria Christen, oder Joh. hatte nur einige von den sämmtlich Christlichen Kindern seiner Freundinn kennen gelernt. Für das letztere spricht V. 1. καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς —. Nicht nur, daß sie überhaupt Christen waren, lobt Joh., sondern daß sie in der Wahrheit wandelnd dem Liebesgebote gemäß lebten; καϑὼς u. s. w. ist also als nähere Bestimmung zu περιπ. ἐν ἀληϑ. anzusehen. Die ἐντολὴ wird V. 5. 6. genauer angegeben, vergl. 3, 16 ff. 4, 21. 5, 3. Παρὰ τοῦ πατρὸς — durch Christum geoffenbaret, nicht wie De-

---

*) Ueber das imperativ. ἔσται hier und V. 2. s. Winers Gramm. S. 97. 3.

**) Cod. A. und Syr. p. lassen diese Worte hier aus, an welcher Auslassung aber offenbar die Analogie der Paul. Grußformeln Schuld ist. — Nur ὑμῶν kann hier gelesen werden.

Kumenius sagt: πατέρα τὸν Χριστὸν καλεῖ, ἐπεὶ καὶ πατήρ ἐστι τῶν διὰ τῆς οἰκονομίας αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς δοθέντων υἱῶν.

V. 5. Die Bitte (ἐρωτῶ vergl. Ev. 4, 31. 1 Br. 5, 16.) an die Κυρία, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους setzt nicht voraus, daß die Mutter weniger Christlich gelebt, als ihre Söhne. Auch für den Liebevollsten hört diese Ermahnung nicht auf, nothwendig zu seyn. Und daß die Kinder hier mit ermahnt werden, scheint aus V. 8. hervorzugehen. Zu οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν — vergl. 1 Br. 2, 7. 8. Καινὴ und ἀπ' ἀρχῆς ist hier zu nehmen, wie dort. Dort aber war die ἐντολὴ die Nachfolge Jesu, das Wandeln im Licht, hier ist es die Bruderliebe; beydes aber ist wesentlich ein und dasselbe. Ueber das parænetische Moment der Parenthese: οὐχ ὡς — ἀπ' ἀρχῆς sagt Oekumenius: ὡς τοῖς ἤδη ἐφωδευομένοις αὐτὴν (ἐντολὴν) παριστᾷ καὶ ὧν πεῖραν ἔλαβον ἐκ τοῦ ἐνεργῆσαι κατ' αὐτὰ, ἀλλ' οὐ ξενίζουσι καὶ δυσκόλοις, ἵν' ἀποκναίηται τῷ ἀήθει τῆς ἐγχειρήσεως.

Zu V. 6. vergl. 1 Br. 5, 3. 2, 5. Ev. 14, 21. Unter ἀγάπη ist hier die Christliche Liebe schlechthin zu verstehen, deren Grund die Liebe zu Gott, und deren wesentliche Manifestation die Liebe zu den Brüdern ist. Αὕτη ἐστιν ἡ ἐντολὴ (der Complexus der göttlichen Gebote). Καθὼς — ἀπ' ἀρχῆς bezieht sich auf das folgende ἵνα ἐν αὐτῇ (nemlich der ἀγάπη) περιπατῆτε, als den Inhalt der ἐντολὴ, vergl. V. 5. Einige beziehen ἐν αὐτῇ auf ἐντολὴ. Aber Joh. sagt nie περιπ. ἐν τῇ ἐντολῇ, sondern κατὰ τὰς ἐντολὰς, περιπ. ἐν aber construirt er immer mit ἀληθείᾳ, φωτὶ, σκότει und dergl., eben so Paulus, vergl. Röm. 6, 4. 2 Kor. 4, 2. 10, 3. u. a. Auch würde, wenn ἐν αὐτῇ auf αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ sich bezöge, der müßigste Gedanke von der Welt entstehen.

Zu V. 7. vergl. 1 Joh. 4, 1—3. Einige nehmen

ὅτι πολλοὶ — als aitiologischen Vordersatz zu dem folgenden βλέπετε ἑαυτοὺς V. 3. — Aber für den Johanneischen Styl ist dieß zu periodisch; auch ist dagegen der Zwischensatz οὗτός ἐστιν —, wodurch der Nachsatz vom Vordersatz zu sehr getrennt werden würde, was die Einfachheit der Joh. Schreibart durchaus nicht erlaubt. Richtig sagt Bengel: ὅτι] Ratio, cur iubeat retinere audita a principio V. 5. 6. Eben so faßt den Zusammenhang Oekumenius. Vergl. 1 Br. 2, 18., wo eine ähnliche Gedankenverbindung. — Statt εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον lesen einige Auctoritäten ἐξῆλθον, was aus 1 Br. 4, 1. herübergekommen seyn kann, aber Johanneischer zu seyn scheint. — Auffallend war schon dem Oekum. ἐρχόμενον ἐν σαρκὶ statt ἐληλυθότα 1 Joh. 4, 2. Oekumenius bezieht jenes auf τὴν δευτέραν τοῦ Κυρίου παρουσίαν, worin ihm aber gewiß Niemand Recht geben wird. Richtiger erklärt man ἐρχόμενον aus dem bey Joh. üblichen Gebrauch des Präsens für das Präteritum oder Imperfectum, vergl. 1 Joh. 1, 5. 4, 17. Johannes vergegenwärtigt sich hier die historische Erscheinung Christi Man könnte auch sagen, ἐρχόμενον bezeichne hier eine stärkere, unbedingtere Negation der Irrlehrer, die nicht bloß das historische Factum der menschlichen Erscheinung Christi, sondern auch die Möglichkeit derselben leugneten. Der Satz wäre dann so wiederzugeben: welche nicht zugeben, daß Jesus Christus im Fleisch erscheine (erscheinen könne). Doch scheint mir diese Erklärung zu gesucht. — Zu οὗτός ἐστιν bemerkt Oekumenius: προσυπακουστέον τούτοις, εἰς ἐντελεστέραν δήλωσιν, τὸ, ὅς οὖν μὴ ταῦτα ὁμολογεῖ.

V. 8. Zu βλέπετε ἑαυτοὺς vergl. Mark. 13, 9, wegen der Construction mit ἵνα vergl. 1 Kor. 16, 10. Statt ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα, — ἀπολάβωμεν haben mehrere Auctoritäten die zweyte Pluralform. Joh. aber liebt die Figur der Communication, s. V. 4. 6.,

und das βλέπετε konnte leicht Veranlassung zur Correctur geben. Zu εἰργασάμεθα vergl. Ev. 6, 27. Es bezieht sich auf das ἔργον τῆς πίστεως und den κόπος τῆς ἀγάπης, 1 Thess. 1, 3. Der μισθὸς πλήρης ist die ζωὴ αἰώνιος, vergl. 1 Joh. 5, 12.

V. 9. vergl. 1 Joh. 2, 23. 24. Die Christliche διδαχὴ wird von Joh. als ἐντολὴ gedacht; daher ὁ παραβαίνων, nemlich τὴν διδαχὴν, nicht ἐκ τῆς διδαχῆς, vergl. Matth. 15, 2. 3. Θεὸν (nemlich θεὸν ἀληθινὸν 1 Joh. 5, 20.) οὐκ ἔχει*), vergl. 1 Joh. 5, 12. 2, 23.

V. 10. 11. Εἴ τις — οὐ φέρει, Umschreibung der πλάνοι V. 7. Nicht gastfreundlich aufnehmen ins Haus, ja nicht einmahl grüßen sollen sie einen solchen. Dieses Verbot erklärt sich daraus, daß wie immer in Zeiten großer und lebendiger Gegensätze, so auch im apostolischen Zeitalter Gastfreundschaft und Gruß voller Ausdruck und Zeichen Christlicher Glaubensgemeinschaft und Bruderliebe waren. Es wäre hart, wenn Joh. geboten hätte, Heiden und Juden Gruß und Gastfreundschaft zu versagen. Er spricht aber offenbar von Irrlehrern, die als Christen Anspruch machten auf gastliche Aufnahme und brüderliche Begrüßung. Solchen sie zu verweigern, gebot die bey der wachsenden Vermischung des Christlichen und Antichristlichen immer nothwendiger werdende κρίσις, nach der keine ἀγάπη und keine κοινωνία Statt finden durfte, als die ihren Grund in dem gemeinsamen Bekenntniß der unverfälschten Wahrheit hatte. Ohne diese κρίσις, die sich mehr oder weniger auch äußerlich ausdrücken mußte, würde sich das Christenthum schwerlich in seiner Reinheit erhalten haben und gewiß sehr bald ein Mischwerk Christlicher und anti-

---

*) Clem. Adumbrat.: in intellectu perceptibiliter. Didymus und Oekumenius erklären das ἔχειν aus Joh. Ev. 14, 23.

christlicher Elemente geworden seyn. — V. 11. enthält den Grund des Verbotes. Das Christliche χαίρειν (vergl. Jak. 1, 1.) sollte nach Joh. kein leerer Wort- und Zungengruß seyn, vergl. 3, 18., sondern der Ausdruck der vollen κοινωνία*). Ἀκριβῶς ταῦτα λέγων, sagt Oekum., ὡς τῆς προσρήσεως ταύτης τοῖς ὁμοτρόποις ἡμῶν μόνοις καὶ ὁμοπίστοις ὀφειλομένης. Τίνι γὰρ χαίρειν εὐξόμεθα ἀλλ' ἢ τοῖς ὁμοτρόποις καὶ ὁμοπίστοις; — Daher κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς (nemlich der Verfälschung der διδαχὴ τοῦ Χρ.).

V. 12. deutet darauf hin, daß dieser Brief nicht etwa in Begleitung des längern ersten überschickt wurde. Joh. bricht die schriftliche**) Belehrung ab, er hofft selbst zu kommen καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι (coram loqui, vergl. Num. 12, 8. Jer. 32, 4. פה על פה; das classische στόμα πρὸς στόμα***) bezieht sich auf den Kuß). Ueber ἵνα ἡ χάρα ἡμῶν (nicht die Freude des Wiedersehens, sondern der Christl. Gemeinschaft,) πεπληρωμένη vergl. 1 Joh. 1, 4.

Die näheren Verhältnisse der Christlichen (ἐκλεκτὴ) Schwester und ihrer Kinder V. 13. sind gänzlich unbekannt. Man sieht nur, die letzteren waren jetzt mit Joh. an einem Orte.

Dritter Brief.

Der Wunsch V. 2. dient statt des Grußes, 2 Br. 3. Περὶ πάντων wird von Beza auf εὔχομαι bezogen und

---

*) Vergl. Arrian. III. 22. und Lampr. Alex. Sev- 18. Dieser Kaiser nisi honestos et bonae famae homines ad salutationem non admisit, vergl. Cap. 25.

**) S. die hieher gehörigen archäol. Notizen in Hugs Einleit. ins N. T. Bd. 1. S. 93. 94.

***) Xenoph. Memorab. II, 6, 32

für πρὸ πάντων genommen. Unstreitig die natürlichste Beziehung und der beste Sinn! Wie aber rechtfertigt man περὶ πάντων für πρὸ πάντων? Im N. T. kommt es so nicht weiter vor; auch in der Septuag. nicht. Beza beruft sich auf den Homerischen Sprachgebrauch: Il. 1, 287. ἀλλ' ὅδ' ἀνὴρ ἐθέλει περὶ πάντων ἔμμεναι ἄλλων, vergl. 2, 831. 5, 325. Aber es fragt sich, ob dieser Homerische Gebrauch je in die Prosa übergegangen ist? Der attischen Prosa scheint er fremd geblieben zu seyn. *). Aber die κοινὴ, die überhaupt manche nur von den ältesten Dichtern gebrauchte Redensart der Prosa aneignete, könnte ihn aufgenommen haben. Dionysius Halik. gebraucht περὶ πάντων, wenigstens an einer Stelle (lib. VI. p. 375 lin. 36.), gerade wie Homer: λοχαγούς τε ἑτέρους καὶ περὶ πάντων ἄρχοντα τὸν Σικίννιον ὑπεδείξαντες. Weniger sicher ist eine andere Stelle (lib. VI. p. 384. lin. 35), wo es heißt: οἱ δὲ ἀριστοκρατοὶ περὶ πάντος θέλοντες, μὴ κινεῖσθαι ἐκ τοῦ πατρίου κόσμου τὴν πολιτείαν **). Auf jeden Fall war also περὶ πάντων nach Homerischem Gebrauch der κοινὴ nicht fremd, wenn auch selten. Ist aber dieß, so darf es im neutest. Idiom noch weniger auffallen, und Piscators Conjectur, πρὸ πάντων sey die ursprüngliche Lesart, ist, aufs geringste gesagt, unnöthig ***). Andere, denen die philologische Rechtfertigung des περὶ πάντων für πρὸ πάντων unmöglich scheint, nehmen jenes nach gewöhn-

---

*) S. Steph. thesaur. unter περί.

**) Eine andere Stelle in Dionys., worauf Reiske im Index s. Ausgabe aufmerksam macht, Rhetor. p. 310. 2., ist ein Citat aus Homer.

***) Unbegreiflich auch wäre, wie das leichtere und gewöhnlichere πρὸ πάντων in das schwerere und seltnere περὶ πάντων hätte verwandelt werden und so gänzlich verloren gehen können.

lichem Gebrauch und beziehen es auf ἐνοδοῦσθαι. Dann wäre der Sinn der: In allen Dingen (in jeder Hinsicht) wünsche ich, daß es dir wohl gehe und du gesund seyest, wie es Deiner Seele wohl gehet. — Aber schon die Stellung von περὶ πάντων macht diese Auslegung bedenklich. Auch ist es willkührlich, περὶ πάντων nur auf εὐοδοῦσθαι zu beziehen und nicht auch auf ὑγιαίνειν; auf beydes aber zugleich bezogen, giebt es einen höchst unklaren Sinn. Endlich müßte auch, da das geistige Wohlergehen besonders berührt wird, περὶ πάντων sehr bedingt und etwa übersetzt werden: in allen übrigen Stücken. Dagegen aber streitet wieder die Stellung, die auf Unbedingtheit des πάντων hinweist. —

Εὐοδοῦσθαι vergl. Röm. 1, 10. 1 Kor. 16, 2., ist nach Form und Bedeutung auch den Classikern nicht unbekannt*). Vergl. auch 2 Chron. 13, 12. 18, 11. und Testam. der Patr. p. 684. Ganz vorzüglich versteht Joh. unter dem εὐοδοῦσθαι das ὑγιαίνειν, was als eine exegetische Parenthese zu betrachten ist.

Des geistigen Wohlergehens (des Christlichen Wandels) von Cajus ist Joh. gewiß. Denn (V. 3.) reisende Brüder, die eben von Cajus herkamen, und seine Christliche Liebe erfahren hatten (V. 5. 6.), hatten von der ἀληθείᾳ (dem wahren Christenthume) desselben (deutlicher fügt Joh. hinzu καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς, vergl. 2 Br. 4.) ein gutes Zeugniß gegeben. Μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ vergl. V. 6. 12. ist hier gebraucht, wie Ev. 5, 33. 3, 26. vergl. Luk. 4, 22. Καθὼς für ὡς, wie AG. 15, 14. — Vielleicht hatte Joh. von den Brüdern zugleich erfahren, daß Cajus kränkelte, oder aller-

---

*) S. Theophr. de caus. plant. V. 6. Herod. VI. p. 407. Anton. VII, 7.

**) Ψυχὴ, sonst bey Joh. mehr Ausdr. des animalischen Lebens, ist hier, wie Matth. 10, 18. 1 Petr. 1, 9. 22., gebraucht.

ley Verdrüßlichkeiten hatte (vergl. V. 10.). Darauf könnte sich dann der Wunsch V. 2. beziehen.

V. 4. Daß der bey Dichtern und späteren Prosaikern vorkommende *) doppelte Comparativ μειζότερος hier einen besonderen Nachdruck habe, wie Oekumenius behauptet, ist um so wahrscheinlicher, da Joh. sonst immer nur den einfachen Comparativ, μείζων, gebraucht. Vor ἵνα — ἤ zu ergänzen, ist hier so wenig erlaubt, als Ev. 15, 13.; τούτων vertritt hier die Stelle des ἤ. Bey τούτων (statt ταύτης) ist weder πραγμάτων noch χαρῶν zu ergänzen, sondern es ist als ein unbestimmtes auf das näherbestimmende ἵνα — zu beziehen, vergl. Ev. 15, 13. Zu τὰ ἐμα τέκνα vergl. 1 Br. 2, 1.

V. 5. Von dem allgemeinen Lobe des Christlichen Wandels überhaupt geht Joh. zu dem besonderen Lobe der Christlichen φιλοξενία, wodurch Cajus sich in seiner Gemeinde auszeichnete, über. Πιστὸν ποιεῖς (von Oekumenius richtig erklärt durch ἄξιον πιστοῦ ἀνδρὸς): ein Christliches Werk thuest du mit allem, was ὅ ἐὰν **) du den Brüdern und zwar den Fremden (Gutes) erweisest. Ἐργάζ. εἰς — vergl. Matth. 26, 10., wo die volle Redensart ἔργον καλὸν ἐργάζ. εἰς — Εἰς τοὺς ἀδελφ. καὶ εἰς τοὺς ξένους kann nicht als ἓν διὰ δυοῖν aufgelöst werden; richtiger sieht man καὶ εἰς τοὺς ξένους als epexegetische Apposition zu εἰς τοὺς ἀδελφοὺς an. Aehnlich steht καὶ nach einem Hebraismus Matth. 21, 5. Joh. 10, 12., vergl. 1 Sam. 28, 3. Ps. 68, 10. ***).

V. 6. Solche reisende Brüder (οἵ) hatten von der Bruderliebe des Cajus öffentlich vor der Gemeinde (Ephesus?) ein rühmliches Zeugniß abgelegt. Solche, entweder dieselbigen, οἱ ἐμαρτύρησαν, oder Andere waren jetzt im Begriff, zu Cajus zu kommen. Diese dem Ca-

---

*) S. Phrynich. Lob. p. 136.
**) S. Winers Gramm. S. 95. 2. und 96. 3 Anmerk.
***) S. Gesenius Lehrgeb. S. 845. Anm. 5. γ.

jus empfehlend und ihn zu neuen Beweisen seiner Christlichen Gastfreundschaft ermunternd, sagt Joh.: οὓς καλῶς ποιήσεις (nicht ποιήσας προπέμψεις*), wie Cod. C. Arm. Vulg. ex coniectura lesen) προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ, welches so aufzulösen ist, οὓς προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ καλῶς ποιήσεις. Das Particip Aor. προπέμψας steht hier ganz regelmäßig**).

Προπεμπ. steht hier, wie Tit. 3, 13. und 1 Kor. 16, 11., curare profecturos. Auf προπέμψ., nicht auf ποιήσεις beziehe ich ἀξίως τοῦ θεοῦ, wodurch hier alle die Liebe und Sorgfalt und Aufmerksamkeit bezeichnet wird, die das Werk Gottes, das jene Brüder treiben (V. 7.), erfordert.

V. 7. Die Empfohlenen werden näher charakterisirt als Missionäre. — Unter dem ὄνομα schlechthin kann im vorliegenden Zusammenhange nur der Name Gottes verstanden werden; darauf weist auch die lectio recepta αὐτοῦ hinter ὀνόματος hin, vergl. Ev. 17, 11. 12. Um dieses Namens willen (ὑπὲρ), ihn auszubreiten, sind sie ausgezogen (ἐξῆλθον AG. 15, 40.) und nehmen nichts (keinen Lohn vergl. Matth. 17, 24.) von den Völkern (den Heiden, ἐθνικῶν, wie bedeutende Auctoritäten A. B. C. u. a. lesen), denen sie das Evangelium predigen. — Also hielten es die apostolischen Glaubensboten, vergl. 1 Kor. 9, 18. 2 Kor. 11, 7 ff. 12, 16 ff. 1 Thess. 2, 9 ff. Anders Beza, Wolf, Carpzov, Morus; sie beziehen ἀπὸ τῶν ἐθνῶν auf ἐξῆλθον, und erklären die Stelle so: nam eiecti erant propter religionem ab extraneis, nihilque secum asportaverant (Carpzov). Dagegen streitet aber besonders das Participium des Präsens λαμβάνοντες,

---

*) Dann wäre der Sinn: welche, nachdem Du ihnen wohlgethan, Du weiterfördern wirst. — Grotius conjecturirte ποιήσας προπέμψας, aber ohne Grund.

**) S. Buttmanns Gr. Grammat. S. 413. Anm. 7.

und die Stellung von ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Auch würde, wäre von Verfolgten und Flüchtigen die Rede, dieß bestimmter und stärker ausgedrückt worden seyn. Endlich entspricht V. 8. ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ mehr unsrer, als der entgegengesetzten Erklärung.

V. 8. Wir nun, meint Joh., die wir in den Gemeinden ein ruhiges und müheloseres Leben führen, wir müssen solche Arbeiter des Herrn gern bey uns aufnehmen, uns ihrer annehmen (ἀπολαμβάνειν, wofür einige Auctor. ὑπολαμβ. haben für ἀναλαμβάνεσθαι, ὑποδέχεσθαι, wie Oekumenius bemerkt), um so wenigstens mittelbar Gehülfen zu werden bey der Ausbreitung der Wahrheit, des Evangeliums. — So giebt Joh. seinem Freunde für seine φιλοξενία den höchsten Gesichtspunct an; zugleich leitet er dadurch ein, was er V. 9. 10. von Diotrephes zu sagen hatte.

V. 9. Wäre ἄν hinter ἔγραψα verbürgte Lesart, so würde die Vulgata Recht haben, zu übersetzen: scripsissem. Wenn sonst der Zusammenhang diese Uebersetzung geböte, so würde man sagen können, auch ohne ἄν stehe der Indicativ des Aorist auch bey guten Schriftstellern zuweilen bedingt. Aber was zwingt uns, eine solche Abweichung von der Regel hier anzunehmen? Nicht das Mindeste! Ja, es ist sogar viel leichter zu denken, daß der ehrgeizige Diotrephes durch seine Störrigkeit das Ansehen und den Erfolg des wirklich geschriebenen Briefes in der Gemeinde verringert habe, und der Apostel sich hier darüber beklage, als daß Johannes aus Furcht vor dem einflußreichen Diotrephes den Brief an die Gemeinde lieber gar nicht habe schreiben wollen. Bezieht sich nun ἔγρ. auf einen wirklich geschriebenen Brief, so kann dieser eben so gut verloren gegangen seyn, als sich erhalten haben. Unter den uns erhaltenen Joh. Briefen könnte denkbarer Weise nur der erste gemeint seyn *). Allein der

*) S. Wolf Cur. zu d. St.

hier gemeinte Br. war an eine einzelne bestimmte Gemeinde gerichtet, er scheint ein reiner Geschäftsbrief gewesen zu seyn und sich auf einen bestimmten Fall der Christlichen φιλοξενία bezogen zu haben. Der erste Joh. Brief hingegen ist erweislich ein encyclischer Brief, rein didaktisch, und enthält nichts auf die Christliche Gastfreundschaft unmittelbar Bezügliches. Es leidet also keinen Zweifel, daß der fragliche Br. verloren gegangen ist. Wahrscheinlich war er eine sogenannte ἐπιστολὴ συστατικὴ an die Gemeinde für dieselbigen reisenden Brüder, die hier privatim dem Cajus empfohlen werden. Vielleicht daß der an den Cajus, im Fall der Br. an die Gemeinde fehl schlug und Diotrephes, was Joh. befürchtete, die Gemeinde hindern würde, Gastfreundschaft gegen die Empfohlenen zu üben, diesen eine unfehlbare Aufnahme erwirken sollte. War der Br. an die Gemeinde aber ein bloßes Empfehlungsschreiben ohne besonderen didaktischen Inhalt, so erklärt sich daraus sehr gut, wie er verloren gehen konnte, während das Privatschreiben an den Cajus sich erhielt.

Was der einflußreiche, herrschsüchtige (φιλοπρωτεύων *)) Diotrephes in der Gemeinde gewesen sey, ob Presbyter, was wahrscheinlich ist, oder Diakonus, ist schwer zu sagen. Er scheint zu denen gehört zu haben, die lieber Herrn, als Hirten ihrer Gemeinde seyn wollten, 1 Petr. 5, 3. Daß er ein Häretiker gewesen, ist unerweislich. In diesem Falle würde ihn Joh. anders charakterisiren und härter von ihm sprechen. Was den Ehrgeizigen vermochte, der Auctorität des Joh. zu widersprechen, dessen Bitten und Empfehlungen nicht anzunehmen (οὐκ ἐπιδέχεται **) ἡμᾶς), ja sogar gegen

---

*) Ein Wort späterer Bildung, s. Lobeck Phryn. p. 566. Polybius fragm. 115. hat φιλόπρωτος. Das Scholion bey Matthäi p. 162. : ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεῖα.

**) Nur hier im N. T. In beyderley Bedeut. V. 9. und 10. hat es auch Polyb., wie V. 9. lib. VI, 24. 7., wie V. 10. XXII, 1. 3. vergl. 1 Makk. 12, 8.

den Apostel allerley böses Geschwätz zu treiben (λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν*) ἡμᾶς), und in welchem Sinne und wie weit er dieß alles that, dieß ist eben so wenig möglich genauer zu bestimmen, als wie und warum er nicht zufrieden damit, dem Apostel zu schmähen, auch die reisenden Brüder nicht nur selber nicht aufnahm, sondern auch diejenigen in der Gemeinde, die es thun wollten (βουλομένους **), nemlich ἐπιδέχεσθαι τοὺς ἀδελφ.) daran hinderte, ja sogar, durch Ausschließung aus der Gemeinde (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει) bestrafte. Das letztere setzt eine große und kaum glaubliche Gewalt des Diotr. voraus. Indessen scheinen die Worte doch nichts anderes bedeuten zu können. Carpzov nimmt ἐκβάλλει hiphilisch und bezieht es auf die reisenden Brüder, die durch den Diotrephes gezwungen wurden, die Gemeinde zu verlassen und anderswo Aufnahme zu suchen. Aber ἐκβ. ἐκ. τῆς ἐκκλησ. kann nicht gut etwas anderes bedeuten, als Ausschließung aus der Gemeinde, vergl. Luk. 6, 22. Auch möchte ἐκβάλλει schwerlich anders bezogen werden dürfen, als auf βουλομένους. Doch könnte die Kürze des Styles und der Darstellung Carpzovs Auslegung entschuldigen. — Das διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω***) αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ u. s. w. scheint darauf hinzudeuten, daß Diotrephes, vielleicht früher an keine apostol. Auctorität gewöhnt, aus Ehrgeiz das höhere Episcopat des Apostels, der sein

---

*) Nur hier im N. T. vergl Xenoph. Anab. III, 1. 26. Paulus hat 1 Tim. 5, 13. φλύαρος. Oekumenius: λόγ. πονηρ. φλυαρῶν ἡμᾶς, ἀντὶ τοῦ, λοιδορῶν, κακολογῶν.

**) Nicht auf die reisenden Brüder, sondern nur auf die Gemeindeglieder kann βουλ. bezogen, und nur so die Rede vervollständigt werden, wie oben geschehen ist. So legten die Stelle auch die Auctoritäten aus, die statt βουλ. ἐπιδεχομένους lasen.

***) S. Tit. 3, 1. 2 Tim. 2, 14., es ist unser Verhalten.

Amt in den kleinas. Gemeinden vielleicht noch nicht lange angetreten hatte, nicht anerkennen wollte, und der unmittelbaren, persönlichen Gegenwart und Auctorität des Johannes bedurfte, um Gehorsam zu lernen. Vielleicht aber, daß Diotr. die damahls nothwendige Maaßregel der Vorsicht, die Joh. 2 Br. 10. der Kyria wegen der reisenden Christen giebt, mißdeutete und aus Ehrgeiz, weil fremde Brüder seinem Ansehn leicht schaden konnten, eigenmächtig übertrieb. Daß er als Heidenchrist nur die Judenchristen nicht habe aufnehmen wollen, ist eine völlig unhaltbare Vermuthung*).

Das Beyspiel des einflußreichen Diotrephes, seine eigenmächtige Strenge in der Kirchenzucht konnte sehr schädlich werden in der Gemeinde. Deßhalb ermahnt Joh. den Cajus V. 11., dem bösen Beyspiele nicht zu folgen. Die Ermahnung aber ist allgemein gefaßt, daher das τὸ ἀγαθὸν nicht nothwendig auf ein besonderes gutes Beyspiel in der Gemeinde, etwa des Demetrius, der mehr ein reisender, als ein in der Gemeinde des Cajus ansäßiger Christ gewesen zu seyn scheint, bezogen zu werden braucht. Auch ἀγαθοποιῶν nnd κακοποιῶν ist ganz allgemein, vergl. 1 Pet. 3, 17., und bezieht sich nicht auf die Christliche Gastfreundschaft insbesondere. Der Gedanke ist klar aus 1 Br. 2, 29. 3, 9. Ἑώρακε vergl. 1 B. 3, 6.

Wäre Demetr. in der Gemeinde ansäßig gewesen, so würde er V. 12. anders erwähnt, und nicht gerade in der Art gelobt worden seyn, wie hier geschieht, daß man glauben muß, er war ein dem Cajus unbekannter Mann. Vielleicht stand er an der Spitze der V. 6 Empfohlenen, und überbrachte den Brief. Der Zusatz καὶ

---

*) Vielerley Conjecturen über den Diotrephes s. in der Abhandl. von Chr. Gottw. Wabst de Diotrephe. Lips. 1758. 4.

ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθ. hat gleiche Geltung mit unsrer Empfehlungsformel: er empfiehlt sich durch sich selbst. Unter der ἀλήθεια aber ist hier nichts anderes zu verstehen, als die Christliche ἀλήθεια*). Der Schluß V. 12., καὶ ἡμεῖς — καὶ οἶδατε (Cajus und die Freunde V. 15.; dieß übersehend lesen einige Auctoritäten corrigirend, οἶδας) —, bezieht sich darauf, daß die Empfehlungen für reisende Christen nicht immer sicher genug waren, und oft täuschten. Des Apostels μαρτυρία aber war erprobt, vergl. Ev. 19, 35.

Zu V. 13. 14. vergl. 2 Br. 12. Εἰρήνη σοι statt des weltlichen Grußes ἔῤῥωσο s. 1 Petri 5, 14.

---

*) Oekum. meint, wer V. 12. das ὑπὸ πάντων auch auf die Ungläubigen erstrecke, greife nicht fehl. Aber in diesem Zusammenhange möchte diese Auslegung schwerlich zu billigen seyn. Es ist ja von dem eigenthümlich Christlichen Wandel die Rede.

Ueberſetzung.

Der erſte Brief.

Cap. I, 1 — 4.

I, 1. Was von Anfang war, was wir gehöret, was wir geſehen haben mit unſern Augen, was wir geſchauet und unſre Hände betaſtet haben, vom Worte des Lebens, 2. (Und das Leben iſt erſchienen, und wir haben es geſehen, und zeugen, und verkündigen Euch das Leben, das ewige, welches bey dem Vater war, und uns erſchienen iſt), 3. Was wir geſehen und gehöret haben, das verkündigen wir Euch, auf daß auch Ihr Gemeinſchaft habet mit uns; unſre Gemeinſchaft aber iſt die mit dem Vater, und mit ſeinem Sohne, Jeſu Chriſto. 4. Und dieß ſchreiben wir Euch, auf daß Eure Freude vollkommen ſey.

Cap. I, 5 — II, 2.

I, 5. Und dieß iſt die Verkündigung, die wir von ihm gehöret haben, und Euch verkündigen, daß Gott Licht iſt, und keine Finſterniß in ihm. 6. So wir ſagen, daß wir Gemeinſchaft haben mit ihm, und wandeln (dennoch) in der Finſterniß, ſo lügen wir, und thun nicht nach der Wahrheit. 7. So wir aber im Lichte wandeln, wie er im Lichte iſt, ſo haben wir Gemeinſchaft unter einander; und das Blut Jeſu Chriſti, ſeines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde. 8. So wir ſagen, wir haben keine Sünde, ſo belügen wir uns ſelbſt, und die Wahrheit iſt nicht in uns. 9. So wir aber unſere Sünden bekennen, ſo iſt er treu und gerecht, daß er uns die Sünden erläſſet *)

*) So Luther 1522.

und reiniget uns von aller Ungerechtigkeit. 10. So wir sagen, wir haben nicht gesündiget, so machen wir ihn zum Lügner, und sein Wort ist nicht in uns. Cap. II. 1. Meine Kindlein, solches schreibe ich Euch, damit Ihr nicht sündiget. Und wenn jemand sündiget, so haben wir einen Fürsprecher bey dem Vater, Jesum Christum, den Gerechten. 2. Und derselbige ist die Versöhnung für unsere Sünden, nicht allein aber für die unseren, sondern auch für die ganze Welt.

Cap. II, 3 — 17.

II, 3. Und daran erkennen wir, daß wir ihn kennen, wenn wir seine Gebote halten. 4. Wer da sagt, ich kenne ihn, und seine Gebote nicht hält, der ist ein Lügner, und in solchem ist die Wahrheit nicht. 3. Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen. Daran erkennen wir, daß wir in ihm sind. 6. Wer da sagt, daß er in ihm bleibet, der muß auch wandeln, gleichwie Er gewandelt hat. 7. Brüder, ich schreibe Euch kein neues Gebot, sondern ein altes Gebot, das ihr von Anfang an gehabt habt. Das alte Gebot ist das Wort, das ihr von Anfang an gehört habt. 8. Wiederum ein neues Gebot schreibe ich Euch, welches sich bewähret in ihm und in Euch; denn die Finsterniß ist vergangen, und das wahre Licht scheinet schon. 9. Wer da sagt, er sey im Licht, und hasset seinen Bruder, der ist noch in der Finsterniß. 10. Wer seinen Bruder liebet, der bleibet im Licht, und hat kein Aergerniß (keinen Anstoß). 11. Wer aber seinen Bruder hasset, der ist in der Finsterniß, und wandelt in der Finsterniß, und weiß nicht, wo er hingehet, denn die Finsterniß hat seine Augen verblendet. 12. Ich schreibe Euch, Kindlein, weil Euch die Sünden vergeben sind seines Namens wegen. 13. Ich schreibe Euch, Väter, weil Ihr erkannt habt den, der von Anfang an ist. Ich schreibe Euch, Jünglinge, weil Ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe an Euch geschrieben, Kinder, weil Ihr den Vater erkannt habt. 14. Ich habe an Euch geschrieben, Väter, weil Ihr den erkannt habt, der von Anfang an ist. Ich habe an Euch geschrieben, Jünglinge, weil Ihr stark seyd, und das Wort Gottes in Euch bleibet, und Ihr den Bösen überwunden habt. 15. Habt nicht lieb die Welt, noch was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb hat, in dem ist nicht die Liebe des Vaters. 16. Denn alles, was in der Welt ist, des Fleisches Lust, und der Augen Lust, und übermüthiges

Leben, das ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. 17. Und die Welt vergehet und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, der bleibet in Ewigkeit.

II, 18 — 28.

II, 18. Kinder, die letzte Stunde ist da; und wie ihr gehöret, daß der Widerchrist kommen wird, so nun sind viele Widerchristen aufgestanden, woraus wir erkennen, daß die letzte Stunde da ist. 19. Sie sind von uns ausgegangen, aber sie waren nicht von uns; denn, wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie ja bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß sie nicht alle von uns sind. 20. Ihr aber habt die Salbung von dem, der heilig ist, und wisset alles. 21. Ich habe nicht an Euch geschrieben, als wüßtet ihr die Wahrheit nicht, sondern weil Ihr sie wisset, und wisset, daß keine Lüge aus der Wahrheit kommt. 22. Wer ist der Lügner, wenn nicht der, der da leugnet, daß Jesus der Christ ist? Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet. 23. Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater. 24. Was Ihr nun gehöret habt von Anfang, das bleibe in Euch. Wenn in euch bleibet, was ihr von Anfang gehöret habt, so werdet ihr auch in dem Sohne und Vater bleiben. 25. Und das ist die Verheißung, daß er uns verheißen hat das ewige Leben. 26. Solches habe ich Euch geschrieben von denen, die Euch verführen. 27. Und Ihr, die Salbung, die Ihr von ihm empfangen habt bleibet sie in Euch, so habt Ihr nicht nöthig, daß Euch jemand belehre, sondern wie Euch die Salbung über alles belehret, und dieß wahr ist und keine Lüge, (und) wie sie also Euch gelehret hat, so bleibet in ihm! 28. Und nun, Kindlein, bleibet in ihm, auf daß, wann er sich offenbaren wird, wir Freudigkeit haben und nicht beschämt werden vor ihm, bei seiner Ankunft.

II, 29 — III, 10.

II, 29. So Ihr wisset, daß er gerecht ist, so erkennet Ihr auch, daß, wer Gerechtigkeit thut, von ihm geboren ist. III, 1. Sehet, welch eine Liebe uns der Vater erzeigt hat, daß wir Gottes Kinder heißen sollen! Darum erkennet Euch die Welt nicht, denn sie kennet ihn nicht. 2. Meine Lieben, jetzt sind wir Gottes Kinder, und es ist noch nicht offenbar, was wir seyn werden. Wir wissen aber, daß wenn es offenbar werden wird, wir ihm gleich seyn werden, denn wir werden ihn sehen, wir er ist. 3. Und

ein Jeder, der solche Hoffnung hat zu ihm, reiniget sich, gleichwie er rein ist. 4. Jeder, der Sünde thut, thut auch Unrecht (handelt wider das Gesetz) denn die Sünde ist das Unrecht (die Sünde ist wider das Gesetz, gesetzwidrig.) 5. Und Ihr wisset, daß er erschienen ist, auf daß er unsere Sünden wegnehme, und ist keine Sünde in ihm. 6. Wer in ihm bleibet, der sündiget nicht; wer da sündiget, der hat von ihm nichts erfahren, noch ihn erkannt. 7. Kindlein, lasset euch Niemand verführen. Wer Recht thut, der ist gerecht, gleichwie er gerecht ist. 8. Wer Sünde thut, der ist vom Teufel, denn der Teufel sündiget von Anfang an. Dazu ist erschienen der Sohn Gottes, daß er die Werke des Teufels zerstöre. 9. Jeder, der aus Gott geboren ist, thut keine Sünde, denn sein (Gottes) Saame bleibet in ihm; und er kann nicht sündigen, denn er ist aus Gott geboren. 10. Daran offenbaren sich die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

III, 10 — 24.

III, 10. Niemand, der nicht Recht thut, ist von Gott, und auch nicht, wer seinen Bruder nicht liebet. 11. Denn das ist die Botschaft, die Ihr gehöret habt von Anfang, daß wir uns untereinander lieben sollen, und 12 nicht wie Cain, der vom Teufel war, und seinen Bruder erwürgete. Und warum erwürgete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die seines Bruders aber gerecht. 13. Wundert euch nicht, meine Brüder, wenn euch die Welt hasset. 14. Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben hinübergegangen sind, denn wir lieben die Brüder. Wer den Bruder nicht liebet, der bleibet im Tode. 15. Wer seinen Bruder hasset, der ist ein Menschenmörder; und ihr wisset, daß kein Menschenmörder das ewige Leben hat in sich bleibend. 16. Daran haben wir die Liebe erkannt (was sie sey), daß er sein Leben für uns gelassen hat. So auch sollen wir für die Brüder unser Leben lassen. 17. Wenn aber (etwa) jemand dieser Welt Güter hat, und sieht seinen Bruder Noth leiden, und schließt sein Ohr vor ihm zu, wie bleibet die Liebe Gottes in ihm? 18. Meine Kindlein, lasset uns nicht lieben mit Worten, noch mit der Zunge, sondern in der That und in der Wahrheit. 19. Auch erkennen wir daran, daß wir aus der Wahrheit sind, und können unser Herz dadurch vor ihm beruhigen. 20. Denn wenn unser Herz uns verdammet, so wisset, daß Gott größer ist, als unser Herz, und alles kennet. 21. Ihr Lieben, wenn uns aber unser Herz nicht verdammet, so haben

wir Freudigkeit zu Gott; 22. Und was wir bitten, werden wir von ihm nehmen, denn wir halten seine Gebote, und thun, was vor ihm gefällig ist. 23. Und das ist sein Gebot, daß wir glauben an den Namen seines Sohnes Jesu Christi, und lieben uns unter einander, so wie er uns geboten hat. 24. Und wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm, und er in ihm. Und daß er in uns bleibet, das erkennen wir aus dem Geist, den er uns gegeben hat.

IV, 1 — 6,

IV, 1. Ihr Lieben, glaubet (trauet) nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind; denn es sind viele falsche Propheten ausgegangen in die Welt. 2. Daran erkennet Ihr den Geist Gottes: Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist im Fleisch erschienen, der ist von Gott; 3. Und ein jeder Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist im Fleisch erschienen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists, von welchem Ihr gehöret habt, daß er kommen wird, und der jetzt schon in der Welt ist. 4. Ihr seyd von Gott, Kindlein, und habt jene überwunden; denn der in euch ist, ist größer, denn der in der Welt ist. 5. Sie sind von der Welt, darum reden sie, was von der Welt ist, und die Welt höret sie. 6. Wir sind von Gott, und wer Gott erkennet, der höret uns; wer nicht von Gott ist, der höret uns nicht. Daran erkennen wir den Geist der Wahrheit, und den Geist des Irrthums.

IV, 7 — V, 5.

IV, 7. Ihr Lieben, lasset uns unter einander lieben! denn die Liebe ist von Gott; und jeder der liebet, ist von Gott geboren und kennet Gott. 8. Wer nicht liebet, der kennet Gott nicht, denn Gott ist die Liebe. 9. Darin offenbart sich die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, auf daß wir leben sollen durch ihn. 10. Darin bestehet die Liebe, nicht, (darin) daß wir Gott geliebt haben, sondern daß er uns geliebt, und gesandt hat seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden. 11. Geliebte, hat uns Gott also geliebet, so sollen auch wir uns unter einander lieben. 12. Gott hat niemand jemals geschauet. So wir uns (aber) unter einander lieben, so bleibet Gott in uns, und die Liebe zu ihm ist vollkommen in uns. 13. Daran erkennen wir, daß wir in ihm bleiben und er in

uns, daß er uns von seinem Geist gegeben hat. 14. Und wir haben gesehen und bezeugen es, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt. 15. Wer nun bekennet, daß Jesus Gottes Sohn ist, in dem bleibt Gott, und er in Gott. 16. Und wir haben erkannt und geglaubet die Liebe, die Gott zu uns hat. Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott, und Gott in ihm. 17. Darin zeigt sich die vollendete Liebe unter uns, daß wir Zuversicht (Freudigkeit) haben am Tage des Gerichts, weil (in so fern), gleichwie er, so auch wir in dieser Welt sind (die Brüder liebend). 18. Furcht ist nicht in der Liebe, sondern die völlige Liebe treibet die Furcht aus; denn die Furcht hat Pein, wer sich aber fürchtet, der ist nicht vollkommen in der Liebe. 19. Lasset uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebet. 20. So jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann der Gott lieben, den er nicht siehet? 19. Und dies Gebot haben wir von ihm, daß, wer Gott liebet, auch seinen Bruder liebet. V, 1. Wer da glaubet, daß Jesus der Christ ist, der ist von Gott geboren. Und wer da liebet den, der ihn geboren hat, der liebet auch den, der von ihm geboren ist. 2. Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben, und seine Gebote halten. 3. Denn das ist die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten; und seine Gebote sind nicht schwer. 4. Denn alles, was von Gott geboren ist, überwindet die Welt, und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat. 5. Wer ist (aber), der die Welt überwindet, wenn nicht der, der da glaubet, daß Jesus der Sohn Gottes ist?

V, 6 — 12.

V, 6. Dieß ist, der da gekommen ist mit dem Wasser und dem Blut, Jesus Christus, — nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut. Und der Geist ist es, der da bezeuget, denn der Geist ist die Wahrheit. 7. Denn drei sind, die da zeugen *): 8. der Geist,

---

*) Luther hat die unechten Worte V. 7. 8. nie übersetzt; er hielt sie für unecht. Dr. Bugenhagen, sein Freund und Gehülfe im Werke der Bibelübersetzung, belegte die Aufnahme der unechten Stelle in die Luther. Bibel mit einem Anathem. Es ist gewiß, daß die ohne theologische

und das Wasser, und das Blut; und diese drei sind Eins *). 9. So wir der Menschen Zeugniß annehmen, so ist (ja doch) Gottes Zeugniß größer; Gottes Zeugniß (aber) ist das, das er gezeuget hat von seinem Sohne. 10. Wer da glaubet an den Sohn Gottes, der hat dieses Zeugniß in sich. Wer Gott nicht glaubet, der macht ihn zum Lügner, weil er nicht glaubet an das Zeugniß, das Gott gezeuget hat von seinem Sohne. 11. Und das ist das Zeugniß, daß uns Gott das ewige Leben gegeben hat, und dieses Leben in seinem Sohne ist. 12. Wer den Sohn Gottes hat, der hat das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, der hat das Leben nicht.

V, 13 — 21.

13. Solches habe ich Euch geschrieben, auf daß Ihr wisset, daß Ihr das ewige Leben habet, wenn Ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes. 14. Und das ist die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, daß, so wir etwas bitten nach seinem Willen, er uns höret. 15. Und so wir wissen, daß er uns höret, was wir bitten, so wissen wir, daß wir das Erbetene, das wir von ihm gebeten haben, empfangen werden. 16. So jemand siehet seinen Bruder sündigen, eine Sünde nicht zum Tode, so mag er bitten, und er (Gott) wird ihm das Leben geben, denen nemlich, die da sündigen nicht zum Tode. Es giebt eine Sünde zum Tode, nicht für diese sage ich, daß jemand bitten solle. 17. Alles Unrecht ist Sünde; aber es giebt eine Sünde nicht zum Tode. 18. Wir wissen, daß jeder der von Gott geboren ist, nicht sündiget; sondern wer von Gott geboren ist, der bewahret sich, und der Böse tastet ihn nicht an. 19. Wir wissen daß wir von Gott sind, die ganze Welt aber im Argen liegt, (vom Bösen beherrscht wird). 20. Wir wissen aber, daß

---

und kirchliche Aufsicht gemachte Folioausgabe 1573 bei Feyerabend die unechten Worte zuerst aufgenommen, und daß nur Mangel an kritischem Gewissen das Einschiebsel geduldet und fortgepflanzt hat. Da nur die echte Luther. Uebersetzung kirchliche Auctorität hat, und die Unechtheit der besagten Worte jetzt außer allem Zweifel ist, so sollte man fortan gewissenhafter und strenger das Eingeschwärzte ohne Gnade wieder ausscheiden, oder wenigstens dem Leser bemerklich machen, was es mit der Stelle für eine Bewandniß habe.

*) So Luther 1522.

der Sohn Gottes gekommen ist, und uns die Einsicht gegeben hat, daß wir erkennen können den wahren Gott; auch, daß wir mit dem wahren Gott vereinigt sind durch seinen Sohn Jesum Christum, dieß ist der wahre Gott und dieß das ewige Leben. 21. Kindlein, hütet Euch vor den Abgöttern!

Zweyter Brief.

1. Der Aelteste an die auserwählte Kyria und ihre Kinder, die ich lieb habe in Wahrheit und nicht allein ich, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben. 2. Um der Wahrheit willen, die in uns bleibet und bey uns seyn wird in Ewigkeit. 3. Es sey mit Euch Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater, und von dem Herrn Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in der Wahrheit und in der Liebe. 4. Ich bin sehr erfreuet daß ich unter Deinen Kindern welche gefunden habe, die in der Wahrheit wandeln, wie wir Gebot empfangen haben vom Vater. 5. Und nun bitte ich Dich, Kyria, nicht als schriebe ich Dir ein neues Gebot, sondern was wir gehabt haben von Anfang an, daß wir uns unter einander lieben. 6. Und das ist die Liebe, daß wir wandeln nach seinem Gebot. Das ist das Gebot, wie Ihr gehöret habt von Anfang, daß Ihr darin (in der Liebe) wandelt. 7. Denn viele Verführer sind in die Welt gekommen, die nicht bekennen, daß Jesus Christus im Fleisch erschienen ist. Dieß ist der Verführer und der Widerchrist. 8. Sehet Euch vor, daß wir nicht verlieren, was wir erarbeitet haben, sondern vollen Lohn empfangen. 2. Wer (das Gebot) übertritt, und nicht bleibet in der Lehre Christi, der hat Gottt nicht; wer in der Lehre Christi bleibet, der hat den Vater und den Sohn. 10. So jemand zu Euch kommt, und bringet diese Lehre nicht, den nehmet nicht auf ins Haus, und heißet ihn auch nicht willkommen. 11. Denn wer ihn willkommen heißt, der macht sich theilhaftig seiner bösen Werke. 12. Ich hätte Euch viel zu schreiben, aber ich wollte nicht mit Papier und Dinte, denn ich hoffe zu Euch zu kommen und mündlich mit Euch zu reden, auf daß unsere Freude vollkommen sey. 13. Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.

Dritter Brief

1. Der Aelteste an den Cajus, den Geliebten, den ich lieb habe in Wahrheit. 2. Mein Lieber, vor Allem wünsche ich, daß Dirs wohl gehe, und Du gesund seyest, wie es deiner Seele wohlgehet. 3. Ich freute mich sehr, als Brüder kamen, und zeugten von Deiner Wahrheit, wie Du wandelst in der Wahrheit. 4. Ich habe keine größere Freude, denn die, daß ich von meinen Kindern höre, daß sie in der Wahrheit wandeln. 5. Mein Lieber, Du thust ein Christlich Werk, was Du irgend thust an den Brüdern und zwar an den fremden, 6. welche von Deiner Liebe gezeuget haben vor der Gemeine, und Du wirst wohl thun, daß Du sie weiter förderst auf eine Gottes würdige Art. 7. Denn um seines Namens Willen sind sie ausgezogen, und nehmen von den Heiden nichts. 8. Wir nun müssen solche anfnehmen, damit wir Gehülfen der Wahrheit werden. 9. Ich habe der Gemeine geschrieben; aber Diotrephes, der unter ihnen will der Erste seyn, nimmt uns nicht an (achtet nicht auf uns). 10. Darum, wenn ich komme, will ich ihm vorhalten seine Werke, die er thut, mit bösen Worten plaudernd wider uns. Und damit nicht zufrieden, nimmt er (nicht nur) selbst die Brüder nicht an, sondern wehret auch denen, die es thun wollen, und stößt sie aus der Gemeine aus. 11. Geliebter, ahme nicht dem Bösen nach, sondern dem Guten. Wer Gutes thut, der ist von Gott; wer Böses thut, der hat von Gott nichts erfahren. 12. Dem Demetrius geben alle ein gutes Zeugniß, ja die Wahrheit selbst, auch wir bezeugen es, und Ihr wisset, daß unser Zeugniß wahr ist. 13. Ich hätte viel zu schreiben, aber ich wollte nicht mit Tinte und Feder an Dich schreiben. 14. Ich hoffe aber Dich bald zu sehen, dann wollen wir mündlich mit einander reden. 15. Friede sey mit Dir! Es grüßen dich die Freunde. Grüße die Freunde mit Namen!

Anhang.

Ueber die alten Griechischen und Lateinischen Ausleger der Johanneischen Briefe, besonders über Didymus und Oekumenius.

Ein Beitrag zur Geschichte der neutestam. Exegese.

Man hat in der neuern Zeit auch in der Protestantischen Kirche angefangen, über den Werth und Nutzen der alten Griechischen und Lateinischen Ausleger gerechter zu urtheilen, als früherhin. Man giebt zu, daß die bessern unter ihnen nicht selten die richtigsten und bewährtesten Auslegungen haben, daß ihr exegetisches Genie und Talent, so wie ihre Methode oft erfreulich und musterhaft, immer aber bildend sind, ja daß selbst die weniger guten im schlimmsten Falle auch durch ihre Irrthümer lehrreich seyn können. Kurz, man stimmt immer mehr darin überein, daß das genauere Studium der alten Interpreten dem gelehrten Ausleger eben so unentbehrlich uud unerlaßlich ist, als das der neueren. Um so mehr darf nachstehender Versuch, die Auslegungen der Alten zu den Johanneischen Briefen in ihrem pragmatischen Zusammenhange darzustellen, und genauer zu charakterisiren, wenigstens auf Entschuldigung hoffen.

Leider ist nicht Alles von den Auslegungen der Alten über unsere Briefe, von denen wir Kunde haben, auf uns gekommen. Einiges ist ganz, Anderes zum Theil verloren gegangen.

Von dem berühmten Antioch. Exegeten, Diodor von

Tarsus, bezeugt Suidas *), daß er einen Commentar über den ersten Joh. Br. hinterlassen habe. Aber nicht einmahl mehr ein Fragment ist erweislich **) davon vorhanden ***), was um so mehr zu bedauren ist, da der Tadel des Sokrates ****), daß er sich in seinen Auslegungen nur an das ψιλὸν γράμμα τῶν θείων γραφῶν gehalten habe, ihm bey uns nicht anders als zum größten Lobe gereichen kann.

Nicht weniger schmerzhaft ist der völlige Verlust der homiletischen Auslegungen des Chrysostomus über die Kathol. Briefe. Suidas †) und Cassiodor ††) bezeugen nur im Allgemeinen, Chrysostomus habe das ganze alte und neue Testament ausgelegt. Da aber Oekumenius und Theophylakt sich in ihren Commentarien zu den kanonischen Briefen zuweilen auf die Auctorität des Chrysostomus berufen, und sich auch in den Scholien bey Matthäi zu 1 Joh. 4, 7. eine Erklärung des Chrysostomus findet †††): so scheint die Existenz der Auslegungen des Chrysostomus über die Kathol. Br. eben so gewiß zu seyn, als ihr völliger Verlust.

Auch Euthymius Zigabenus soll einen Commentar über die Kathol. Briefe hinterlassen haben. Aus dem sechszehnten Jahrhundert haben wir von Jos. Simler die Kunde, daß dieser Commentar handschriftlich in der Bibliothek des Wiener Arztes Johannes Sambucus vorhanden gewesen ††††). Aber dieß ist auch die einzige Notiz davon. Die Verborgenheit, oder vielleicht gar der Ver-

---

*) Unter Διόδωρος.

**) Vielleicht, daß sich in den Scholien hie und da ein Bruchstück davon erhalten hat. Aber nachweislich ist nichts.

***) Von dem Original seiner Auslegungen über die historischen Bücher des N. T., die zum Theil in der Chaldäischen Kirche vorhanden sind (s. Assemanni Bibl. Orient. III. p. 28.), enthalten die Catenen einige wenige Fragmente.

****) H. E. VI, 3.

†) Unter Ιώαννης Χρυσ. Ἅπασαν Ἰουδαϊκὴν γραφὴν καὶ Χριστιανικὴν ὑπεμνημάτισεν.

††) De instit. div. litt. Praefat.: Ferunt scripturas divinas V. et N. T. ab ipso principio usque ad finem Graeco sermone declarasse Ioannem Chrysostomum. —

†††) Pag. 226. not. 98.

††††) In der Epitome Bibl. Gesner.

lust dieses Commentars ist um so mehr zu bedauern, da sich Euthymius durch seinen Commentar über die Evangelien den Ruhm eines für seine Zeit ausgezeichneten Auslegers erworben, und diesen Ruhm auch bei den Neuern behauptet kann.

Wenden wir uns nun zu den theilweise oder ganz erhaltenen Commentarien der Alten über die Joh. Briefe.

Von dem Alexandr. Clemens berichten uns Eusebius *) und Photius **), daß er wie über mehrere alttestam. Bücher und die Paul. Briefe, so auch über die sämmtlichen Kathol. Briefe, sogenannte Hypotypposen geschrieben habe;— vielleicht der erste Commentar über die Kathol. Briefe in der alten Kirche. Es bestanden diese Hypotypposen aus kurzen exegetischen Bemerkungen und Summarien über die vornehmsten Stellen der betreffenden Bücher. Nun sagt Cassiodor ***), Clemens habe den ersten Brief Petri, 1 und 2 Joh. und den Br. Jacobi †) attico sermone erklärt, und er, Cassiodor, habe diese Erklärungen ins Lateinische übersetzen lassen, ita, ut exclusis quibusdam offendiculis ††), purificata doctrina eius securior possit hauriri. Diese Lateinische Uebersetzung und Verstümmelung scheint uns in dem Werke unter dem Namen adumbrationes Clem. Alex. erhalten worden zu seyn. Es leidet keinen Zweifel, daß diese adumbrationes mit den Hypotypposen, deren Eusebius und Photius gedenken, ein und dasselbige sind †††). Mehreres daraus über den ersten und zweyten Joh. Br. ist in unserer Auslegung bereits mitgetheilt worden. Zur näheren Charakteristik aber dieser sehr fragmentarischen, sich sehr ungleichen, bald mehr gnostischtheologischen, bald mehr grammatischen Auslegung noch Folgendes: Zu V. 1. wird ὃ ἦν richtig auf den λόγος τοῦ θεοῦ im Sinne von Ev. 1,

---

*) S. H. E. VI, 14.

**) Biblioth. Cod. 109.

***) De institut. divin. litt. Cap. VIII.

†) Iacobi, schreibt Cassiodor. Aber gewiß richtiger liest man Iudae, vergl. Euseb. H. E. VI, 14.

††) Darüber klagt auch Phot. a. a. O.

†††) Das Lat. adumbrationes entspricht dem ὑποτυπώσεις (Abrisse 2 Tim. 1, 13.). Die adumbr. zuerst edirt in der Bibliotheca PP. Tom. III., am besten aber von Potter Ed. Opp. Clem.

1. und ὃ ἑωράκαμεν — ἐψηλάφησαν auf die praesentia Domini in carne bezogen. Seltsam aber ist folgendes: Fertur-in traditionibus, quoniam Ioannes ipsum corpus quod erat extrinsecus tangens manum suam in profunda misisse et ei duritiem carnis nullo modo reluctatam esse, sed locum manui praebuisse discipuli. Zu 1, 5. ὅτι θεὸς φῶς ἐστι —, non essentiam divinam exprimit, sed declarare volens maiestatem Dei. — Cap. 2, 3. erklärt er von dem Gnostiker in seinem Sinne, der nicht anders, als tugendhaft seyn könne und alles aus Liebe thue. Zu 2, 13. bemerkt er: Fortes iuvenes contemnentes voluptates. 2, 23. *Qui negat filium*: ignorando eum, nec Patrem habet, neque cognoscit eum. 3, 8. *ex diabolo est*, h. e. ex patre diabolo, eundemque consectans et eligens. *Ab initio diabolus peccat*: — ab initio scilicet, a quo peccare coepit, inconvertibiliter in peccando perseverare. Zu 2 Br. 10. heißt es: Hoc in eiusmodi non est inhumanum, sed nec conquirere vel condisputare cum talibus admonet, qui non valent intelligibiliter divina tractare, ne per eos traducantur a doctrina veritatis, verisimilibus inducti rationibus. Arbitror autem, quia et orare cum talibus non oportet, quoniam in oratione, quae fit in domo, postquam ab orando surgitur, salutatio gaudii est et pacis indicium.

Ungleich wichtiger ist die Erklärung unsrer Br. von Didymus *) in seiner brevis enarratio in epistolas canonicas. Cassiodor erzählt**), daß, nachdem er nach einer guten und bewährten Auslegung derjenigen katholischen Briefe, die weder von Clemens Alex., noch von Augustin ***) erklärt worden seyen, lange vergebens gesucht habe, ihm endlich des Didymus Expositio septem canonicarum Epp. glücklich in die Hände gefallen sey, die er dann von Epiphanius Scholasticus habe ins Lat. übersetzen lassen. Nur in dieser Lat. Uebersetzung hat sich das

---

*) S. über diesen ruhmvollen Vorsteher der Alexandr. Katechetenschule (309 — 395 †.) Basnage animadverss. in Didymum eiusque opp. in Canisii lectt. antiq. Tom. I p. 197 sqq. und Guerike de Schola, quae Alexandr. floruit, catechet. P. 1. p. 92 sqq.

**) De institut. divin. litter. Cap. VIII.

***) Von Augustin sagt Cassiodor, er habe außer dem ersten Joh. Br. auch den Br. d. Jakobus erklärt.

Werk des Didymus, wie es scheint, ziemlich vollständig erhalten *). An seiner Echtheit ist kein Zweifel **). Schon die starke antimanichäische Richtung in der Auslegung und theol. Entwickelung bürgt dafür, auch enthält es die dem Didymus eigenthümlichen dogmat. Ansichten. Es ist von den neuern Exegeten bisher weniger beachtet und benutzt worden, als es verdient***). Auch scheint bis jetzt unbemerkt geblieben zu seyn, daß nicht unbedeutende Fragmente des Gr. Originals sich in den Scholien zu den Kathol. Br. bey Matthäi erhalten haben, was um so erfreulicher ist, da sich auf die Weise der hie und da verdorbene und unverständliche Scholientext bey Matthäi aus der Lat. Uebersetzung, diese aber, die oft sehr dunkel und verworren ist, aus jenem berichtigen läßt.

Hier nur die vornehmsten Erklärungen von Didymus zu den Joh. Br., mit Beyfügung des Gr. Orginals aus den correspondirenden Scholien.

Zu Cap. 1, 1. bemerkt Didymus, pag. 326. H. †). Multi per haec verba putant praesentiam Salvatoris post resurrectionem factam discipulis demonstrari, asserentes, quia dixerit haec Ioannes de se caeterisque discipulis, quia prius *audierint*, quoniam Dominus resurrexit, postea vero oculis suis *inspexerint*, ita ut *contrectarent* pedes et manus (cfr. Luc. 24, 39.). — Alii vero profundius haec verba suscipiunt, eo quod non simpliciter dixerit, manus nostrae contrectaverunt, sed adiecerit, de verbo vitae; insuper et illud: quod erat ab initio, — und nun führt er die Erklärung der Stelle von dem persönlichen Logos weiter aus. Es heißt dann pag. 327. H. in Beziehung auf das ἦν: Singula namque creaturarum *aliquid* esse dicuntur, ut et esse

---

*) S. Bibl. Patr. magna. Col. Tom. IV. p. 248. sqq. und Bibl. PP. maxima Lugd. Tom. IV. p. 319 sqq. Der Herausgeber bemerkt (Bibl. max. p. 337.): quantum ex ipsa colligere potuimus compositione, aliqua paucula tamen desiderari videntur.

**) S. gegen die Zweifel an der Echtheit Basnage a. a. O. p. 199 sqq.

***) In Rosenm. Histor. interpret. wird Didymus nicht einmahl erwähnt, obgleich Hieronymus ihn als seinen Lehrer rühmt, und ihn unter denen, deren Commentarien er in den seinigen benutzte, immer mit nennt. Aber Richard Simon gedenkt seiner sehr ehrenvoll, obgleich kurz, in der Histoire des princip. Comment. p. 456. 5. sqq.

†) Nach der Bibl. maxima citirt.

angelum, coelum, solus autem Salvator est omnino, quod est, quo participantia universa veniunt ad essentiam. Huius autem quilibet auditum prius per introductionem doctrinae suscipiens ad hoc venit, ut eum disciplinabiliter possit inspicere, post multam scilicet exercitationem, quae contractio de verbo vitae vocatur. Qui utique vere dixit: Ego sum vita. — Exponitur autem etiam sic de eo, qui erat in principio, per legem audivimus et prophetas, quia venturus esset, hunc venientem aperte oculis nostris vidimus, non fatuite consentientes ei, qui in carne visus est, sed cum multa contrectatione perscrutantes scripturas de ipso testimonia perhibentes: et ita credidimus de verbo vitae. Das Orginal der letzteren Stelle von singula namque iſt nicht zu verkennen in dem Scholion bey Matthäi p. 213.: Ἕκαστον τῶν γεννητῶν τί εἶναι λέγεται, οἷον εἶναι ἄγγελος, εἶναι ἥλιος, εἶναι οὐρανός. μόνος δὲ ὁ σωτὴρ καθάπαξ ὢν τυγχάνει, οὗ μετέχοντα τὰ πάντα εἰς ὕπαρξιν ἔρχεται. Τούτου ἀκρόασιν πρότερον κατὰ εἰσαγωγικὴν διδασκαλίαν δεξάμενός τις ἔρχεται*), εἰς τὸ ἰδεῖν αὐτὸν ἐπιστημονικῶς μετὰ πολλὴν γυμνασίαν, ἥτις ψηλάφησις περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς εἴρηται, τῆς εἰπούσης, ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ ζωή. Λελέξεται δὲ καὶ οὕτω περὶ τοῦ ἐν ἀρχῇ ὄντος, ἀκηκόαμεν διὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, ὡς ἐλεύσεται, τοῦτον ἐλθόντα ἐμφανῶς τοῖς ὀφθαλμοῖς εἴδομεν, οὐχ, ὡς ἔτυχε, συγκαταθέμενοι τῷ ὀφθέντι (ἐν) σαρκὶ, ἀλλὰ μετὰ πολλὴν ψηλάφησιν, ἐρευνῶντες τὰς περὶ αὐτοῦ μαρτυρούσας γραφὰς, ἐπιστεύσαμεν τῷ περὶ τῆς ζωῆς λόγῳ **). Ueber den Unterſchied zwiſchen ἑωράκ. und ἐθεασάμ. bemerkt Dyd. mehr ſpitzfündig, als wahr p. 327. B.: Quis in humanitate Christi videt eum sensibiliter, perceptionem habens visibilis personae, advertens (animadvertens) autem divinitatem, inspicit eum gloriam habentem tanquam unigeniti a patre, plenum gratia et veritate. 1, 5. wird ſo umſchrieben pag 327. D.: Ab ipso Salvatore annuntiationem discipulis factam scripsit, qua declaratur, quia (cum?) Deus lux sit, nullas tenebras (was er nachher de cunctis speciebus ignorantiae atque malitiae erklärt) habet in semet ipso, hanc annuntiationem et vobis inquit, of-

---

*) Vergl. hier Oekumenius.

**) Aehnlich Oekumenius, aber kürzer.

ferimus, ut eandem, quam nos, de Deo sententiam habeatis, quoniam deus lux est. Lux vere est Deus intelligibilis et perpetua.

Zu Cap. 2, 3. heißt es: pag. 327. G. Sciendi seu cognoscendi sermo in script. div. praecipue non semper notitiam manifestat, nisi experimentum alicuius habere rei et uniri tamquam in eo, qui non scivit peccatum. Das Orginal s. Scholion Matthäi p. 416. Τὸ γινώσκειν ἐν τῇ γρ. μάλιστα οὐκ ἀεὶ τὸ ἐπίστασθαι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πείραν τινὸς ἐσχηκέναι καὶ ἡνῶσθαι αὐτῷ — Eben so findet sich zu den Worten pag. 327. H.: His ita distinctis, qui dicit se scire Deum — bis nam qui non servat ea, palam est, quod a scientia dei videtur extraneus — das Orginal bey Matthäi p. 216: ὁ λέγων — ἔξω τῆς γνώσεως τυγχάνων. Zu 1, 7. hat Didymus die eigenthümliche Bemerkung p. 328. C.: sed mandatum vetus etc, quia forte derogabant aliqui Evangelistae tunc doctrinae tanquam heri et nuper inceptae, docet quia mandatum scribit non tunc primitus hominibus datum, sed vetus et quod antiquitus habuerunt. Er versteht aber darunter das Gebot der Liebe, welches darum alt genannt werde, entweder weil es schon im A. T. gegeben, oder weil es als ein Naturgesetz zu betrachten sey. In Beziehung auf das letztere bemerkt er pag. 328. C. D.: Poterit autem aliter dicere, quomodo possit intelligi hoc mandatnm, quod scribitur de caritate proximi, ab initio esse et ab iis, quibus nunc scribit auditum, cum non Iudaei sed gentiles essent: sicut ostendit finis epistolae. Hoc enim sermone terminatur: Filioli custodite vos ab idolis. Unde considerandum est, ne forte vetus mandatum dicat et ab initio existens, quod etiam ab omnibus hominibus est auditum, i. e. amabile effectum (amabilem affectum?) per naturalem accedentem sensum (ἢ κατὰ φυσικὰς ἐννοίας φιλικὴ διάθεσις). Omnes enim homines cum sint naturaliter mansueta et communia (κοινωνικὰ) animalia, diligunt proximos. Das Orginal d. St. s. Scholion p. 216. 217. ἴσως ἐρεῖ τίς, πῶς — γράφεται. Dann nach einem nicht hiehergehörigen Einschiebsel: εἰ δὲ οὐχ ἰουδαῖοι ἦσαν, ὡς παρίστησι τὸ τέλος τῆς ἐπιστ. — τοὺς πλησίον. Von der Bemerk. zu 2, 15., pag. 328. E. daß unter κόσμος nicht die physische Welt an sich, sondern der weltliche Sinn zu verstehen sey, findet sich bis zu den Worten militare adversus animam designatur das Orginal wörtlich in dem Scholien bey

Matthäi zu V. 15.: p. 218. μὴ ἀγαπᾶτε — σημαινομένη δι' ἐπιθυμίας σαρκὸς, τῆς στρατευομένης κατὰ τῆς ψυχῆς [καὶ ὀφθαλμῶν ὄρεξις]. Die eingeklammerten Worte, die mit dem unmittelbar Vorhergehenden in keinem Zusammenhange stehen, sind der unvollkommene Anfang einer Erklärung der ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, die in der Uebersetzung so lautet: *Ad haec autem oculorum concupiscentia est omne, quod per aspectum ad dilectionem irrationalem usque perducit.* — Der Schluß des Scholions zu V. 15., δυνατὸν δὲ — καὶ ἀγαπῶν τὸν θεὸν, findet sich wörtlich bey Didymus pag. 328. G. Possibile est ex praesentibus — permanet in aeternum. — Zu beachten ist, was Didymus pag. 328. G. H. zu 2, 18. bemerkt: Non de omnibus, qui fallacem doctrinam habent, haec scribuntur, sed de solis declinantibus ad falsam sectam post instructionem evangelicam, qui tamquam ex christianis facti noscuntur antichristi. Zu 2, 29. entspricht das Scholion bey Matthäi p. 221. wörtlich der Erklärung von Didymus pag. 329. B.: Qui disciplinariter (ἐπιστημονικῶς) animadvertit (διειληφὼς) de Deo, qui substantialiter iustus est, mox scit, quoniam ex eo generatur, qui iustitam eius facit. Zu 3, 2. ist der Zusammenhang von Didymus richtig und einfach entwickelt worden p. 329. D.: Per ea, quae scribit — mundus corde consistens. Zu 3, 8. entspricht d. Scholion bey Matthäi p. 221. 222. der Erklär. des Didymus pag. 330. B. vom Namen und Wesen des Teufels wörtlich, und läßt sich jenes aus dieser vervollständigen, berichtigen und erklären: Quoniam prae cunctis (also πρὸ πάντων ist zu lesen) diabolus versus est ad peccandum, ex eo nomen habet (ἐπειδὴ γὰρ (πρὸ) πάντων τραπεὶς ὁ διάβολος ἐν τῷ (εἰς τὸ) ἁμαρτάνειν γέγονεν, ἐξ αὐτοῦ χρηματίζει). Diabolus ergo graeco vocabulo seductor seu accusator, vel derogator significat (ist wohl eine Bemerk. des Uebersetzers). Et omnis, qui operatur peccatum, potest tali appellari vocabulo (das Scholion ganz abrupt: πᾶς ὁ ἁμαρτικῶς, wofür Codex D. ἁμαρτηκὼς, vielleicht richtiger ἁμαρτίαν ἐνεργῶν). Possibile enim (autem) hoc — etiam sic intelligi. Qui omni homine faciente peccatum diabolus per eum ab initio, habens principatum in eo, qui peccat, per submissiones malignarum cogitationum, sicut in Iuda factum, tum, cum mississet diabolus in cor eius etc. Das Scholion: προάρχεται γὰρ ἐν τῷ ἁμαρτάνοντι δι' ὑπερβολὴν (wofür schon Matthäi richtig ὑποβολὴν conjecturirte:; vielleicht ist δι' ὑποβολῶν zu

lesen) λογισμῶν πονηρῶν, ὡς ἐπὶ τοῦ Ἰούδα. Auch das Scholion: εὐ δὲ καὶ τὸ εἰπεῖν, ποιῶν, ἀλλ' οὐ ποιήσας, τοῦ μετανοήσαντος οὐκ ἔτι ὄντος ἐκ διαβόλου, ἀλλὰ μόνου τοῦ ἐνεργήσαντος αὐτὴν ἔτι, findet sich wörtlich in Didymus p. 330. F., wo das letztere deutlicher so heißt: sed *ille* sit ex eo, qui operatur ad peccatum. — Zu ἔργα τοῦ διαβόλου: opera diaboli sunt ea, quae Satanae voluntate perficiuntur. Zu 3, 9. ist das Scholion bey Matthäi p. 222. fast ganz aus Didymus genommen, p. 330 H bis 331. B., nur ist dort alles untereinander geworfen, was hier in seiner natürlichen Ordnung steht. Quia non possit peccare, qui ex deo natus est, etiam causam dixit. Idem (dicens λέγων in d. Schol.) quia semen eius in eo manet, quod divinitus venit. Hoc semen aut virtus est ant spiritus filiorum adoptionis, et si propterea peccare nequit, possibilitas haec naturalis non est. Zu 3, 12. ist die Auflösung der Construction zu bemerken: ne in maligno secundum Cain esse reperiamur, qui —. Zu 4, 1. entspricht dem Scholion bey Matthäi p. 224. die Erklärung des Didymus wörtlich: Quemadmodum ante adventum Chr. — ut alii quidem credamus, alii resistamus. Man sieht aus der Vergleichung, daß die richtige Lesart des Scholions προεβλήθησαν ist, nicht προεκλήθησαν, (d. Uebers. hat producti), und daß Matthäi am Schluß des Scholions τὸ μεν τὸ δὲ in τῷ μεν — τῷ δὲ richtig corrigirt hat. — Anzumerken ist die von Didymus gegebene Erklärung, warum und in welchem Sinne hier der Plural τὰ πνεύματα stehe: Idem spiritus in diversis describitur, qui eo participantur. — Possibile est, — et uniuscuiusque sacri doctoris disciplinam spiritum eius dici: — auch über ψευδοπροφῆται ist Gutes bemerkt. Das ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα wird richtig erklärt von der Menschwerdung Christi mit Rücksicht auf Philip. 2, 7. 1 Tim. 3, 16. Auch Didymus gebraucht das solvere Iesum zur Erklärung des μὴ ὁμολ. τ. Ἰησοῦν. Das zum Theil sinnlose Scholion zu 4, 2. bey Matthäi p. 224. scheint ein verstümmeltes Bruchstück aus Didymus zu seyn, und daraus erklärt werden zu müssen, vergl. enarrat. p. 332. B. C.: Sunt autem quidam haeretici, qui neque usque ad sermonem — mit πολλοὶ γὰρ γλώσσῃ μόνον λέγουσιν, dem Sinne nach ganz dasselbe; ferner: possunt (igitur) haec etiam figuraliter exponi (2 Kor. 4, 10.) — vergl. mit Scholion, ἀλλ' ὥσπερ ἐστι νοεῖν Παῦλον λέγοντα τὸ, πάντοτε u. s. w. Das Scholion zu 4, 3. pag. 225. ist ganz aus Didymus enarratio p. 332. C. am Ende und D. Anfang. Der unverständ-

liche Schluß des Scholions τοῦ (τὸ) λέγειν καὶ νῦν πρακτικῶς ἀκουστέον ist vielleicht aus Didymus zu ergänzen und zu erklären: Quod autem ait nunc, per hoc, quod agitur ab illis intelligendum est. Eine richtige Bemerk. hat Didymus über das ἀκούειν: es sey so zu verstehen, ut consentiamus, et quae dicuntur, audientes faciamus. Zu 4, 7. ist das Scholion des Cod. D. πότε δὲ τοῦτο — τὸν πλησίον aus der enarratio des Didimus genommen, p. 323. C. quando autem haec magis provenire — dum mandatum acceperit, proximum diligendi. Zu 4, 12. erörtert Didymus den Begr. des ὁρᾶν τὸν θεὸν, und den Unterschied des Sinnlichen und Uebersinnlichen darin.

Zu 5, 1. entspricht das Scholion bey Matthäi p. 228. der Erklärung des Didymus wörtlich pag. 333. G. qui ex deo nascitur — diligere genitorem; nur hat der Scholiast einiges ausgelassen. Die Stelle des Scholions: οὐ γὰρ ὁ ψιλὴν συγκατάθεσιν ἔχων περὶ τῆς τοῦ Χριστοῦ διαλήψεως (wo Matthäi τῆς περὶ τοῦ Χρ. διαλήψεως corrigiren und διάληψις von der notitia verstehen will), γεννάται ἐκ θεοῦ — kann aus der Uebersetzung: non solam confessionem huius de assumptione Chr. — berichtigt und erklärt werden; es ist also περὶ τῆς τοῦ X. ἀναλήψεως zu lesen, vergl. p. 333. H. dispensatione completa etc.

Zu 5, 3. ist das Scholion bey Matthäi wieder ganz aus Didymus genommen, pag. 333. H. 334. A.: Subsistentia et ut ita dicam materia caritatis a conversatione praesentis mundi. Zu 5, 14. ist der Gedanke des Joh. gut entwickelt. Eben so wird 5, 18. 19. verständig erklärt und gegen manichäischen Mißverstand gesichert pag. 334. C. Das Scholion zu 5, 18. Matthäi p. 231. entspricht der Bemerk. d. Didymus völlig; eben so das Scholion zu 5, 19. dem Sinne nach, und zu 5, 20. den Worten nach, vergl. p. 334. F. und 335. A. Intellectus, quem dedit, — in quo cognoscit eum, wonach das Scholion zu verbessern und zu erklären ist. Auch das Scholion zu 5, 21. ist wörtlich aus Didymus genommen p. 334. C. Man sieht, Didymus hielt den Brief für eine encyclische, wahrhaft kathol. Epistel. Aber auch die andere Erklärung von εἰδώλων kennt er, wonach darunter die idola facta et plasmata der Irrlehrer zu verstehen seyen. Das Scholion zu 2 Br. 6. bey Matthäi p. 232. 233. findet sich wörtlich bey Didymus p. 335. C. F. Quod enim actuales, — ambulat utique secundum mandata. Eben so das Scholion bey Matthäi zu 3 Br. 11. vergl. Didymus p. 336. A. B.

Unter allen uns erhaltenen Griechischen Commenta-

rien zu den katholischen Briefen, insbesondere den Johanneischen, ist der ausgezeichnetste unstreitig der des Oekumenius, Bischof von Trikka (um 960). Der Charakter dieses Exegeten ist im Allgemeinen bekannt genug *). Was seine Auslegung der Joh. Br. betrifft, so theile ich, da sie mir bei der Ausarbeitung meines Commentars zum ersten Briefe leider noch nicht zu Gebote stand, die vornehmsten Scholien zum ersten Briefe daraus mit **).

Die ὑπόθεσις und die κεφάλαια des Oekumenius sind ganz dieselbigen, wie bey Matthäi; es sind die Euthalischen. Zu 1, 1 f. macht Oek. die Bemerkung: τοῦτο πρὸς Ἰουδαίους καὶ πρὸς Ἕλληνας, οἵ καὶ νεώτερον διαβάλλουσι τὸ καθ' ἡμᾶς μυστήριον, δείκνυσι οὖν, ὡς καὶ παλαιὸν τοῦτο. Aber anders, als Grotius, der diese Beziehung auch annimmt, versteht er unter dem λόγος τῆς ζωῆς den substantiellen Logos Ev. Joh. 1, 1 ff. In der weitern Entwickelung des Satzes scheint er den Didymus benutzt zu haben; er ist aber kürzer und klarer. Er giebt das τὸ ἐξῆς des verwickelten Satzes V. 1 — 3 so an: ὅ ἦν — ἐψηλάσφησαν (was er wie Didymus erklärt) περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς, ἥτις ζωὴ ἐφανερώθη, ἣν καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, λέγω δὲ τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἐστιν (ἦν) πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν, — ὅ τοίνυν ἑωράκαμεν, τοῦτο καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν. ἐνταῦθα τοίνυν ἐστὶν ἡ ἀπόδοσις u. s. w., wobei er die gute Bemerkung macht, der Satz sey zu erklären aus der χρῆσις τοῦ συντετμημένου λόγου. 1, 4. erklärt er die χαρὰ πεπληρ. von der Freude über die Gemeinschaft mit Gott. Er las aber offenbar ἡμῶν, denn er erklärt die Stelle auch von der Freude der Apostel über die Verbreitung des Ev., als den Lohn ihres Amtes. Zu 1, 5. erklärt er sich ähnlich, wie Didymus. Zu μετ' ἀλλήλων 1, 7. bemerkt er, δῆλον δὲ, ὅτι τῆς (κοινωνίας) ἡμῶν τε καὶ τοῦ φωτός. Den

---

*) S. Rich. Simon Hist. des princ. comment. pag. 458. Rosenmüller Hist. interpret. Tom. IV. pag. 263., und Noesselt (Augustin) de catenis Patrum Graecorum §. IX.

**) Da ich vergebens bemüht gewesen bin, der Pariser Ausgabe der Opp. Oecum. 1630. habhaft zu werden, so bin ich genöthigt, mich einer weniger bekannten Edition der kathol. Br. unter dem Titel: Οἰκουμ. ἐξηγήσις εἰς τὰς καθολικὰς λεγομ. ἐπιστολάς ed. Barth. Coppen, Rostochiensis, Frankof. 1610. 4. zu bedienen.

Uebergang zu καὶ τὸ αἷμα 'I. X. entwickelt er so, daß er die Versicherung von der Versöhnung Christi ansieht als tröstliche Antwort auf die Frage des sündbewußten Gewissens: πῶς ἔσται τοῦτο ἡμῖν; Zu 1, 8, 9. macht er aufmerksam auf das paränetische Moment in der nachdrücklichen Wiederholung des Gedankens von dem Bewußtseyn der Sünde. Dieß sey Joh. Lehrart, der Lehrart Jesu nachgebildet. Δίκαιως erklärt er von der Eigenschaft Gottes (Güte), keinen reuigen Sünder zurückzustoßen. Unter dem λόγ. τοῦ θεοῦ 1, 10. versteht er theils das alttestam., theils das neutestam. Gotteswort.

2, 1. giebt er den Uebergang und Zusammenhang richtig an. Cap. 2, 2. bemerkt er, περὶ ὅλου τοῦ κόσμου beziehe sich entweder auf den Jüdischen Partikularismus, der die Heiden von der Seeligkeit ausschließen gewollt, oder auf den Gegensatz zwischen den schon Christgewordenen und den μετέπειτα πᾶσι. Ueber παράκλητος sagt er, es sey so viel, als τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τὸν πατέρα παρακαλοῦντα, ἤτοι προτρεπόμενον. Ἀνθρωπινώτερον δὲ ταῦτα καὶ οἰκονομικώτερον εἴρηται. Zu 2, 3. macht er zuerst auf den Zusammenhang des Folgenden mit 1, 5. 6., sodann darauf aufmerksam, daß Joh. 2, 3. das γινώσκειν einmahl im gewöhnlichen Sinne (ἐν τούτῳ γινώσκομεν) und dann im emphatischen Sinne gebraucht von der κοινωνία, der ἀνακράσις πρός τινα, (ἐγνώκαμεν τὸν θεὸν), welches Joh. Art sey, ὁμωνυμίαις χρῆσθαι κατὰ ταὐτόν. Den Uebergang von 2, 6. zu dem folgenden giebt er so an: Joh. spreche jetzt von der Liebe zu den Brüdern, weil sich darin die Liebe zu Gott am deutlichsten kund gebe. Seltsam genug setzt er φῶς πρὸς τὸν ἀδελφὸν, als wäre es eine Joh. Redensart, synonym mit ἀγαπᾶν τὸν ἀδελφόν. Da der Brief ein ganz katholischer Brief sey, der κοινῶς an alle Juden und Heiden (nemlich Christen) gerichtet sey, so sagt er, die παλαιὰ ἐντολὴ sey theils wegen der Juden von dem alttestam. Liebesgebote, theils wegen der Heiden von dem Naturgesetz der Liebe zu verstehen, dem νόμος ἐν τῷ τῆς καρδίας πυξίῳ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐγγεγραμμένος. Das neue Gebot versteht er zwar auch von der Liebe, aber, als wäre es ein anderes, als das alte, erklärt er es von dem neutestam φῶς τῆς ἀγάπης, welches τὸ ἀληθὲς habe ἐν τε τῷ οἰκοιωσαμένῳ ὑμᾶς θεῷ διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας καὶ ἐν ὑμῖν τοῖς κεκοινωνηκόσιν αὐτῷ, also von der eigentlich Christlichen Gottes- und Lichtgemeinschaft, woraus ein neuer Liebesgeist hervorgehe. Man

könne, fügt er hinzu, den Unterschied aber auch so verstehen, daß das alttestam. Liebesgebot nur den Volksnächsten zu lieben gebiete, das neutestam. aber auch die Feinde. Merkwürdig ist noch, daß er παράγεται nimmt für οἰχέσθε, ἀφανιζέσθω. — Zu 2, 9 ff. nimmt er: ἐν τῷ φωτὶ εἶναι für εἶναι τοῦ Χριστοῦ. Der Widerspruch liege aber darin, daß Christus ja auch für unsere Brüder gestorben sey, oder auch, daß Christus unser Bruder sey Hebr. 2, 12. Cap. 2, 12—14. versteht er so, daß Joh. hier die διάθεσις der Briefempfänger andeute und zwar in Beziehung auf die κατὰ τὴν σωματικὴν αὔξησιν προσαγωγή τε καὶ προκοπή. Das ἔγραψα V. 14. nimmt er so: εἶτα καθ' ἑτέραν ἐπιβολὴν τὸ αὐτὸ ἐπαναλαμβάνει, πρὸς τὸ μέτρον τῆς πνευματικῆς ἡλικίας τὸν διδασκαλικὸν λόγον ἁρμοζόμενος. Die Ermahnung V. 15. bezieht er vorzugsweise auf die παιδία, ἐπτόηται γὰρ ἀεὶ τὰ παιδία περὶ τὸ φαινόμενον ἡδύ. Das Folgende, die weitere Begründung der Ermahnung, will er auf die Väter und Jünglinge bezogen wissen. Von κόσμος sagt er, es sey hier ὁ συρφετὸς ὄχλος, der von der Liebe Gottes nichts wisse. Τὰ ἐν τῷ κόσμῳ seyen τὰ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν τῆς σαρκὸς ἐκτελούμενα; ἃ διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὴν ἐπιθυμίαν ἀνακινεῖ. Διὰ γὰρ τῶν ὀφθαλμῶν, τοῦ κυριοτάτου τῶν αἰσθητηρίων, καὶ τὰ λοιπὰ περιέλαβε. Unter der ἀλαζονεία versteht er τὸ ὑπὲρ πάντας εἶναι ὑποβαλλούσης τῆς ἐπιθυμίας, ὡς ἂν ἀδεῶς πᾶν τὸ ἐπελθὸν κατεργασθείη τῷ ἀλαζόνι. Aufmerksam auf die paränetischen Zwecke des Br. fügt er zu 2, 17. hinzu: οὐκ ἔστι δὲ σωφρόνων, τὰ μὲν ἑστῶτα καταφρονητικῶς παρορᾶν, τῶν δὲ ἀφανιζομένων ἀντέχεσθαι. Zu 2, 18. fehlt ihm die richtige Einsicht in den historischen Begriff der ἐσχάτη ὥρα. Mit Chrysost. versteht er es von der Zeit seit der Ankunft des Erlösers, weil πάντως τὸ ἀπὸ τοῦ μέσου πᾶν ἔσχατον λέγεσθαι οὐδὲν ἀπεικός. Es könne aber auch hier so viel seyn, als τὸ χείριστον, ὡς ὅταν φαμὲν, εἰς ἔσχατον ἀφῖγμαι κακοῦ. 2, 19. vermißt er die Klarheit der Rede, es müsse ergänzt werden: καὶ πόθεν οὗτοι οἱ ἀντίχριστοι; Aber vielleicht wolle Joh. durch die συγχύσις τοῦ λόγου τὸ περὶ αὐτοὺς ἀηδὲς andeuten, — was freylich seltsam genug wäre. Das ἀλλ' ἵνα ergänzt er so: νῦν δὲ τοῦτο πεπόνθασιν. Den Zusammenhang und Uebergang von 2, 19. zu 2, 20. 21, nimmt er so: ὥσπερεὶ ἔλεγεν: ἀλλὰ τί ταῦτα πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ διεξέρχομαι, ὡς πρὸς ἀγνοοῦντας; Zu

2, 22. will er vor τίς der Deutlichkeit wegen καὶ ergänzt wissen. Καὶ Anf. V. 25. nimmt er für γάρ. Die ἐπαγγελία versteht er von Ev. 17, 21. und 3. V. 27. construirt er so, daß er μενεῖτε ἐν αὐτῷ als Nachsatz des Ganzen ansieht, die unregelmäßige Construction aber καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα so auflöst: καὶ ὑμεῖς — ἐπεὶ τὸ χρίσμα — μένει, οὐ χρείαν ἔχετε. 2, 28. 29 entwickelt er den Zusammenhang so, daß er zwischen beyden Versen die Frage ergänzt: τίνα κατορθωκότες εὐάρεστοι αὐτῷ γένοιντο; Zu V. 29. setzt er erklärend hinzu: ὁ δίκαιος δικαίους γεννᾷ.

3, 2. sagt er erklärend: εἰ δὲ μὴ ἤδη ἐφανερώθη τοῦτο (nemlich ὅτι εἰς υἱοὺς θεοῦ ἀνελήφθημεν) μὴ θορυβεῖσθε. τὸ γὰρ νῦν ἄδηλον φανερὸν γενήσεται, ἐκείνου ἀποκαλυπτομένου. Ὅμοιοι erklärt er durch κατὰ τὴν τῆς δόξης ποιότητα. 3, 4. erklärt er ἁμαρτία durch ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπόπτωσις, ἀνομία aber durch ἡ περὶ τὸν θετὸν νόμον πλημμέλεια. Dann zeigt er, wie jenes immer auch dieses sey. 3, 5. nimmt er καὶ ἁμαρτιὰ — καὶ für διότι. 3,6.7. bezieht er etwas dunkel das ὁρᾷν auf φανερωθέντος αὐτοῦ, von welchem ὁρᾷν die Unzugänglichkeit für die Sünde ein Zeichen sey. Dann aber sagt er: ἑωρακέναι und ἐγνωκέναι sey weder von der sinnlichen ὄψις, noch von der πρόχειρος φαντασία zu verstehen, sondern von der κρίσις und ἐπιστημὴ in dem Glauben an Christum. Ἐκεῖνος bezieht er auf Gott. Das Scholion zu 3, 8. ist ganz aus Didymus genommen. Gut knüpft er den Zusammenhang von 3,10.11. durch die Bemerk: ἐπεὶ καὶ πλήρωμα πάντων ἡ ἀγάπη. Den Uebergang von 3, 16. 17. knüpft er so: Τί φημι τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τιθέναι; ὅπου ὁρῶμεν, μηδὲ τὴν τῶν ἀναγκαίων χρείαν ἀναπληροῦντας τινὰς τῶν ἀδελφῶν. 3, 19. versteht er so: ἐν τούτῳ sey ἐν τῷ μὴ λόγῳ ἀγαπᾷν, ἀλλ' ἔργῳ καὶ ἀληθεία. Ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι sey zu verstehen von dem Widerspruch zwischen Wort und That. Darnach aber erklärt er: Ὅλος οὖν ὁ λόγος (3, 19. 20.) ἐστὶν τοιοῦτος: Τεκνία μου, μὴ ψευδώμεθα εἰς ἀλλήλους, ἐν τῷ τῇ γλώσσῃ μόνῃ ἀγαπᾷν, ἀλλὰ καὶ ἔργῳ τὴν ἀγάπην ἐπιδεικνύωμεν. Ἐν τούτῳ γὰρ γνωσόμεθα, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας, τουτέστιν, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν. Καὶ ὃ λέγομεν, ὡς τοῦ θεοῦ ἐπισκοποῦντος λέγωμεν. — Εἰ γὰρ μὴ οὕτω ποιῶμεν, ἀλλὰ, λεγόντων ἡμῶν ἀγαπᾷν, ἡ καρδία ἡμῶν (συνείδησις) καταγινώσκῃ ἡμῶν ψεύδους, ἁμαρτάνομεν. Πῶς; οἰόμενοι λανθάνειν τὸν πανταχοῦ παρόντα θεόν. — —

4, 1. giebt Oek. den Zusammenhang mit dem Vorher-

gehenden so an, daß Joh., nachdem er von der Bruderliebe gesprochen, nun auch zeigen wolle, wie man in der Liebe die falschen und wahren Brüder unterscheiden müsse. 4, 2. πᾶν πνεῦμα, ἥτοι προφητείας ἀξίωμα, ἢ ἀποστολῆς —. Οἱ ἀντίχριστοι τουτέστιν οἱ πρόδρομοι τοῦ ἀντιχρίστου. Ἐν σαρκὶ ἐληλ. — sey zu verstehen von der παρουσία des Herrn ἐν σαρκί. 4, 7. Δείξας τίνα χρὴ ἀγαπᾶν, ὅτι τοὺς ὁμοιότροπους, ἔχεται λοιπὸν τῶν ἐξ ἀρχῆς, ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγων καὶ τὴν ἀγάπην καὶ τὸν ἀγαπῶντα —. 4, 11. giebt er den Zusammenhang so an: Εἰ οὖν οὕτως ἠγάπησεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς, καίτοι μηδὲν εἰς φύσιν αὐτῷ κοινωνοῦντας, πολλῷ πλέον ὀφείλομεν καὶ ἡμεῖς τοὺς ὁμοφυεῖς ἡμῖν ἀγαπᾶν, καὶ γνόντες τὸ ἀπὸ τῆς ἀγάπης καλὸν, ἀλλήλοις τοῦτο διακονεῖν. 4, 17. bezieht er die παῤῥησία auf das Vertrauen zu Christo als Richter. Καθὼς ἐκεῖνος — ἐν κόσμῳ τούτῳ versteht er so: ὡς ἐκεῖνος ἦν ἐν τῷ κόσμῳ ἄμωμος καὶ καθαρὸς — (vergl. Ev. Joh. 14, 30.) οὕτω καὶ ἡμεῖς ἐσόμεθα ἐν τῷ κόσμῳ. Τὸ γὰρ ἐστὶ καὶ ἐσμὲν κατὰ ἀντιχρονίαν κεῖται, ὡς τῇ γραφῇ ἔθος. 4, 20. nimmt er Rücksicht darauf: ἐμφελκυστικὸν γὰρ ὅρασις εἰς ἀγάπην. Εἰ δὲ τοῦτο, ὁ τὸ μᾶλλον ἐφελκόμενον εἰς ἀγάπην παρ᾽ οὐδὲν ποιούμενος καὶ τὸν ἀδελφὸν, ὃν ἑώρακε, μὴ ἀγαπῶν, πῶς τὸν Θεὸν, ὃν οὐχ ἑώρακε, φάσκων ἀγαπᾶν, ὃς μηδὲ συνήθης ἐστὶν αὐτῷ, μηδὲ αἰσθήσει μηδεμιᾷ ληπτὸς, ἀληθεύων φωραθείη;

5, 1 - 5 ist der Zusammenhang gut und natürlich angegeben. Aber V. 6 faßt er den Zusammenhang und Sinn zu künstlich. Weil, sagt er, Joh. vorher der τεκνώσις Θεοῦ καὶ τόκου gedacht habe, alle Geburt aus Gott aber durch die Taufe geschehe, so sage er: οὗτος — —. Es sey also der Zusammenhang des Ganzen dieser: Da alles, was aus Gott geboren ist, die Welt überwindet, so frage sich, πῶς ἐγεννήθη; Δι᾽ ὕδατος φησι, καὶ αἵματος. ὁ γὰρ ἐλθὼν — —. Dann fährt er fort, Johannes wolle zuerst zeigen τοῦ υἱοθετοῦντος ἡμᾶς Χριστοῦ τὴν ἀνάδειξιν, ὅτι ὁ ἐν αὐτῷ ἄνθρωπος πρῶτος υἱοθετεὶς ὑπὸ Θεοῦ καὶ ἡμῖν διὰ τῆς ἑαυτοῦ υἱοθεσίας ἐχαρίσατο τὸ τοιοῦτον ἀξίωμα, Ὃ καὶ κατὰ καιροὺς τρεῖς ἐξεφάνθη. Das ὕδωρ bezieht er nun auf die Taufe im Jordan und das Zeugniß Gottes daben, das αἷμα auf den Tod (besonders vergl. Joh. 12, 28.), das πνεῦμα auf die Auferstehung, ὅτε ὡς Θεὸς ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν. Θεοῦ γὰρ τοῦτο μόνου λοιπὸν, τὸ ἀνιστᾶν ἑαυτόν. Τῇ δὲ πνεύματος φωνῇ σημαίνεται ὁ Θεὸς, ἐπεὶ

καὶ πνεῦμα ὁ Θεός. 5, 10–12. wird der Zusammenhang richtig angegeben: Wer das Zeugniß G. nicht annehme, vergehe sich zwiefach, er mache Gott zum Lügner und beraube sich des ewigen Lebens in der Kindschaft Gottes. 5, 13 ff. betrachtet er als einen Epilog: ὡς ἐν ἐπιλόγῳ ἀνακεφαλαιοῦται καί φησιν: ἔγραψα ——. Unter ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ sey zu verstehen die ὑπ' ἐκείνου παραδοθεῖσα ἡμῖν Θεοσεβεία. 5, 16. 17. versteht er unter der Sünde zum Tode die verzweiflungsvolle. Dann aber fügt er hinzu: ἀλλὰ καὶ μνησικακοῦντες πρὸς Θάνατον ἁμαρτάνουσιν, nach Prov. 12, 28. (was ohne Einsicht in den wahren Sinn der Stelle gesagt ist). Zu V. 18. bemerkt er, der aus Gott Geborene sündige weder πρὸς Θάνατον, noch μὴ πρὸς Θάνατον. Auch legt er, wie alle Gr. Ausleger, großes Gewicht auf das τηρεῖ ἑαυτὸν, um die menschliche Freyheit zu retten. 5, 20. erklärt er διάνοια durch διάγνωσις. — Es wird nicht klar, worauf er οὗτος bezieht; doch sagt er οὗτος sey ἀντὶ ἀναφορικοῦ ἄρθρον. Er scheint aber ἐν τῷ vor υἱῷ nicht gelesen zu haben. 5, 21. stimmt er mit der von Didymus zuerst genannten Auslegung überein.

Außer Oekumenius haben wir auch noch einen Commentar zu den sämmtlichen kathol. Br. von Theophylakt (um 1078). Aber leider ist mir, aller Bemühungen ungeachtet, nicht möglich gewesen, die Venet. Ausgabe der sämmtl. Werke Theophylakts, worin dieser Commentar allein zu finden ist, aufzutreiben. Ich muß mich also alles eigenen Urtheils darüber enthalten, und mit dem, was Nösselt und Rosenmüller*) darüber sagen, zur Zeit begnügen.

Die kleineren, wie die größeren Scholien zu den kathol. Br. bey Matthäi, die letzteren aus den Mosk. Handschriften D und H, sind von mir theils im Commentar benutzt, theils in der Untersuchung über Didymus näher charakterisirt worden. Nachträglich hier nur noch dieß: Der Codex D wird von Matthäi ins 11te Jahrhdt., Cod. H aber ins 12te oder 13te gesetzt. Matthäi bemerkt, daß jener den besseren Scholientext enthalte, was durch die angestellte Vergleichung bestätigt wird. Auch daß diese Scholien, wie Matthäi sagt, zu den ältesten gehören, ist unleugbar; wären sie jünger, so würde wohl Oekumenius mehr benutzt seyn.

Aus der Lat. Kirche sind nur zwey Auslegungen zu den Joh. Br. aufzuweisen: die Tractatus X. von Augustin zum

---

*) S. Noesselt (Augustin) de catenis Patrum Graecorum §. VII. und Rosenmüller Hist. interpret. Tom. IV. p. 313.

ersten Joh. Br. bis Cap. 5, 3. *), und die Expositiones in omnes epistolas Ioannis in der Expos. super epp. cath. von Beda Venerabilis (735) **). Jene, in unserem Commentar bereits benutzt, sind in der bekannten Homilienform geschrieben, und mit den Tractaten über das Ev. d. Joh. an exeget. Gehalt und Werth nicht zu vergleichen. Diese, meistentheils wörtlich aus jenen entlehnt, enthalten nichts ausgezeichnetes. Vielleicht benutzte Beda auch die uns fehlenden Tractate Augustins über 5, 5—21. Die Erklärung von 5,16. von der Todsünde ist rein Augustinisch. Sie findet sich aber wörtlich so in Augustins Schrift de Sermone Domini in monte sec. Matth. lib. 1. Cap. 22. § 73. Möglich also, daß Beda, was er von Augustins Erklärungen Joh. Stellen hie und da zerstreuet vorfand, sammelte, und von 5, 16. an keine zusammenhängende Erklärung Augustins mehr vor sich hatte. Merkwürdig ist, daß er die unechte Stelle 1 Joh. 5, 7. nicht hat. Woher Beda die eben so wenig bedeutenden Erklärungen zu 2 und 3 Joh. genommen habe, oder ob sie als seine eigenen anzusehen seyen, ist schwer zu sagen. Des Didymus enarratio scheint er gar nicht gekannt zu haben.

---

*) Opp. Tom. III. p. 826 sqq.
**) Opp. ed. Colon. Tom. V. p. 727. sqq.

Nachträgliche Bemerkungen.

Zu S. 47. Schon Ioach. Oporinus in seinem Commentar: prima Ioannis epistola nodis liberata, Goetting. 1741. 4. bekämpft den Irrthum von der Zusammenhangslosigkeit des ersten Briefes. Ihm stimmt völlig darin bey Heumann in der Hepdomas Ioannea h. e. explicatio septem locorum primae Ioan. epistolae p. 2. (Nova sylloge P. II.) Dieser bemerkt außerdem über die Auslegung des Br.: admixtum autem esse summae huius epistolae dulcedini nonnihil amari, negari non potest. Ea dico loca, quorum sensum non statim capimus, et quae etiam saepius relecta nostram fugere videntur intelligentiam. Hinc tantae interpretum discordiae. Nos autem clavem hanc harum obscuritatum esse putamus, ut observetur, realem magis quam verbalem esse Ioannis eloquentiam. Quare, eam qui legit, non tam ad ipsa verba, quam ad scopum eius, ad antecedentia et consequentia, ad rem ipsam, quae tractatur, intentissimam tenere debet mentis suae aciem.

Zu S. 52. Heumann sagt a. a. O. über des Briefes Zweck kurz und richtig: paraenesin esse ad fideles in communione cum patre ac praesertim cum filio constanter retinendos tendentem.

Zu S. 169. Vergl. Judasbr. V. 11. ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν, wobey Oekumenius die Bemerk. macht: ὁδῷ τοῦ Κάϊν, τουτέστι διὰ τῆς ἀδελφοκτονίας. Clemens Alex. erklärt in der Homilie τίς ὁ σωζόμ. πλούσιος Cap. 37. die Stelle 1 Joh. 3, 1. πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθροποκτόνος ἐστί — so: ὁ μὴ φιλῶν τὸν ἀδελφὸν ἀνθρωποκτόνος ἐστὶ σπέρμα τοῦ Κάϊν, θρέμμα τοῦ διαβόλου — —.

Zu S. 204. Ueber ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, vergl. Kypke observationes sacrae zu d. St., wo aus Demosthenes und Plutarch ähnliche Gebrauchsweisen des ἔχειν mit d. Acc. in der Bedeutung von continere, coniunctum esse angeführt werden.

Zu S. 255. Zeile 1. Zu 1 Joh. 5, 16. ἁμαρτία πρὸς θάνατον vergl. Hebr. 6, 4—8.

Zu S. 245. 246. Clement. Paedag. lib. II. Cap. 7. werden die Worte εἰρήνη σοι als ein Citat aus 3 Joh. 15., wenigstens als eine Anspielung darauf, betrachtet. Aber es kann auch seyn, daß Clemens dabey gar nicht an

den Schluß des dritten Joh. Br. dachte, und nur die gewöhnliche Christliche Wunschformel im Auge hatte. Der Zusammenhang läßt gar kein Citat vermuthen. Es heißt: ἀπέστω δὲ καὶ ἡ φιλονεικία, κενῆς νίκης ἕνεκεν λόγων· ἐπεὶ τέλος ἡμῖν ἡ ἀταραξία· καὶ τοῦτο ἄρα ἐστὶ τὸ: Εἰρήνη σοι! —

Druckfehler.

Seite	23	Zeile 11	v. u.	lange statt ange.
—	24	— 6	v. u.	seyn. — seyn (ohne Punct)
—	25	— 10	v. u.	Gemeindekreis — Gemeindenkreis.
—	43	— 18	v. u.	wolle er sie nur im Allgemeinen — er sie nur im Allgemeinen wolle.
—	46	— 16	v. u.	Brüder liebe — Brüderliebe.
—	85	— 7	v. u.	ŏ — o.
—	112	— 2	v. u.	Nebenbedeutung — Nebenbedeut.
—	185	— 4	v. u.	wahrscheinlich ist, — wahrscheinlich, ist.
—	191	— 3	v. u.	αὐτοῦ — αὐτοὺ.
—	207	— 21	v. o.	sind — sich.
—	230	— 5	v. u.	ἴδῃ — ἴδῃ.
—	239	— 12	v. u.	erwiese — erweise.
—	271	— 8	v. u.	V. 2. — V. 2.

Bonn, gedruckt bei C. F. Thormann.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lücke, Friedrich,

Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes

Bd.: 3

1825

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.409(3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776855-5